

7954

JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ
ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

No. 19
(1965-1966)



LEIDEN
1967

Comité: Prof. Dr. M. A. BEEK, président, Prof. Dr. A. A. KAMPMAN, 1er secrétaire-trésorier, K. R. VEENHOF, 2me secrétaire-trésorier, Dr. W. F. LEEMANS, Prof. Dr. A. S. VAN DER WOUDE, Mme C. F. L. VAN HECK-VAN HECK, Prof. Dr. L. DE MEYER, Prof. Dr. J. P. M. VAN DER PLOEG, Prof. Dr. J. VERGOTE, Prof. Dr. J. ZANDEE.

Secrétariat et bibliothèque: Noordeindsplein 4a, Leiden. Tél. 01710 — 23682; C.C.P. (Postrekening) No. 229501; Banque: Amsterdam-Rotterdam Bank, N.V., Leiden.

Publications

JAARBERICHT EX ORIENTE LUX (ANNUAIRE)

- T. I (nos 1-5 avec supplément), 1933-1938. XXXII + 500 p., XL pl., 26 ill., 4 cartes, 8 tabelles, in-4, relié *épuisé*
(Le no. 5 se vend séparément à f 40)
T. II (nos 6-8 avec supplément), 1939-1943. XLIV + 816 p., XL pl., 91 ill., 3 cartes, in-4, relié *f 120.—*
Les nos 6-8 se vendent séparément à f 35)
T. III (nos 9-10 avec supplément), 1944-1948. XXIV + 576 p., XXXII pl., 97 ill., 3 cartes, in-4, relié *f 80.—*
(Les nos 9 et 10 se vendent séparément à f 35)
T. IV-V (nos 11-15 avec suppléments), 1949-1958. XXIV + 822 p., CVII pl., 45 ill., 5 cartes, in-4, relié *f 200.—*
(Les nos 11-15 se vendent séparément à f 25, f 25, f 40, f 40 et f 50)
T. VI (nos 16-19), 1959-1966. XIV + 580 p., XXIV pl., 27 ill. et cartes, in-4, relié *f 140.—*
(Les nos 16 (1959-1962, 125 p.), 17 (1963, 128 p.), 18 (1964, 140 p.) et 19 (1965-1966, 188 p.) se vendent séparément à f 30, f 30, f 30, et f 40)

Prix d'une série complète du Jaarbericht Ex Oriente Lux sous demande.

MEDEDELINGEN EN VERHANDELINGEN (MÉMOIRES)

- No. 3 W. D. VAN WIJNGAARDEN, *Drie Honderd Jaren Egyptologie in Nederland. Van Heurnius tot Boeser, 1620-1935.* 1935, 26 p., 1 pl. 4 ill., in-4, *f 5.—*
No. 7 *Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving.* 1947, 278 p., 19 pl., 144 ill., avec contributions de B. A. VAN PROOSDIJ, A. DE BUCK, TH. C. VRIEZEN, E. L. SEELIGMANN, A. A. KAMPMAN, F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, P. VAN DER MEER, J. H. KRAMERS, W. VAN OS et B. H. STRICKER. In-4, *f 40.—*
No. 8 E. DHORME, *Hommage à la mémoire de l'éminent assyriologue François Thureau Dangin (1872-1944).* 1946, 35 p., 1 portrait, in-4, *f 5.—*
No. 10 B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang.* 1953, 27 p., 8 ill. in-4, *f 5.—*
No. 11 B. H. STRICKER, *Overstroming van de Nijl.* 1956, 32 p., 1 carte in-4, *f 5.—*
No. 12 J. M. A. JANSSEN, *Egyptische Oudheden verzameld door W. A. van Leer.* 1957, 40 p., 18 pl., in-4, *f 12.50*
No. 13 T. JANSMA, *Oost-Westelijke verkenningen in de dertiende eeuw. De reizen van de Franciscan Willem van Rubroek en de Nestoriaanse prelaat Barsauma.* 1959, 69 p., in-4, *f 12.—*
No. 14 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I.* 1963, 86 p., 13 ill., in-4, *f 20.—*
No. 15 J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle.* 1966, VI + 79 p., frontispiece, 3 ill., in-4, *f 20.—*

UITGAVEN (PUBLICATIONS)

- No. 1 F. THUREAU-DANGIN, *Textes mathématiques babyloniens transcrits et traduits.* 1939, 293 p., in-4, *f 45.—*

BULLETIN PHOENIX

- Tome I-VIII (1955-1962), XVI + 460 p., 266 ill., in-8, *f 60.—*
Tome IX-XII (1963-1966), VIII + 381 p., 180 ill., in-8, relié *f 40.—*
Tome XIII-XIV (1967-1968), ca. 190 p., 90 ill., in-8, *f 16.—*

On est prié d'adresser ses commandes à Ex Oriente Lux, Noordeindsplein 4a, Leiden.

JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

GEVESTIGD TE LEIDEN

OPGERICHT 22 MEI 1933

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE EX ORIENTE LUX

Publié sous la direction du Comité de la Société „Ex Oriente Lux”

Secrétaire de la rédaction: K. R. VEENHOF

TABLE DES MATIÈRES

The Nine Bows	E. UPHILL	393
Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseum-Papyrus	H. ALTENMÜLLER	421
Semitic loan-words in Egyptian ostraca	JAC. J. JANSSEN	443
Beschouwingen over cultuur en kunst in Egypte (Pl. XXII-XXIII)	H. ASSELBERGHS	449
Das Opferritual im täglichen Tempelkult	W. BARTA	457
Zum Ritual der Götterbarke im Neuen Reich	W. BARTA	462
Eine kleine Textverbesserung	W. HELCK	464
Die theophoren Personennamen Babyloniens und Assyriens	H. SCHMÖKEL	468
L'Opinion publique et le souverain législateur mésopotamien	J. KLÍMA	492
Zu einigen landwirtschaftlichen Termini des Hethitischen	B. ROSENKRANZ	500
Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Beziehungen zwischen Homer und dem Alten Testament	H. HAAG	508
Neuere Arbeiten zum Estherbuch	H. BARDTKE	519
The date of the Qasr Bint Far'un at Petra	P. PARR	550
Philippus Ferdinandus. Professor in het Arabisch aan de Leidse Universiteit, de eerste oost-europese Jood in Nederland (1599) (Pl. XXIV-XXV),	H. F. WIJNMAN	558
Corrigendum ad JEOL 18 (1964), p. 361 (map)		580



Copyright 1967 by Ex Oriente Lux, Leiden

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS
BY E. J. BRILL

THE NINE BOWS

The Nine Bows date back to a very early period in Egyptian history. They appear many times in the lists of subject peoples compiled during the New Kingdom and are also frequently shown under the feet of a royal statue. In the pages that follow an attempt will be made to try to establish what the term stood for in different periods and also to find out the areas inhabited by the Bow peoples.*

A. ORIGINS

What may well be the earliest example of the Nine Bows is depicted on one of the mace heads found at Hierakonpolis ¹⁾. This shows the Scorpion king with a hoe performing some kind of ceremony, and has the bows opposed to rekhyt-birds that are hanging down from nome standards as part of the decoration. There seems to be room to restore nine bows in all which may therefore serve to indicate conquered or subject peoples together with the people of Egypt, the rekhyt.

At this period the bow was used as a form of decoration on many of the vases and other objects found at this site. The significance of this form is not easy to determine at such a great distance in time. In certain parts of Africa today the bow is used as a symbol denoting the men of a tribe ²⁾, and it is possible that it may have been used in this manner at a time when Egypt was being unified for the first time. The act of placing bows under the feet of the king who was now overlord of the whole Nile valley would thus symbolize his superior power to all his subject peoples in a most effective way. There were also numerous desert tribes living in the areas bordering on the Nile valley who were in contact with the Egyptians but were not necessarily ruled by the king directly. These peoples also appear on the slate palettes of this period and may indeed be the actual original Nine Bow peoples ³⁾. It is worth quoting a suggestion of NAVILLE in this respect, he thought that there were differences in burial customs between the Iuntiu peoples, i.e. the Iuntiu Mentiu of the Sinaitic peninsular and the Iuntiu Seti of Nubia, and the inhabitants of the Nile valley. While his suggestion that the former were those buried in a crouched or half extended position cannot be proved, the idea that there were peoples living alongside the valley dwellers

*) The writer would like to thank Dr R. O. FAULKNER and Mr H. S. SMITH for reading through the rough draft of this article and for their helpful suggestions on certain subjects discussed in it.

¹⁾ QUIBELL, *Hierakonpolis*. p. 9., pl. XXVIc. 5.

²⁾ African Symbolism often uses such devices.

³⁾ See especially the "Hunters' Palette" in PETRIE, *Ceremonial Slate Palettes*. pl. A. 3.

with different customs is a very interesting one. Surely these peoples would be the first in the long series of external races designated by this term?

The first certain instance of the Nine Bows being represented under the feet of the king, occurs on a statue of king Djoser that was found at the south-eastern corner of the Step pyramid enclosure ¹⁾. Here the manner in which they are placed is similar to later examples from the reigns of Senusret I and Thutmose III. In describing the Djoser statue bows GUNN noted the parallelism of the representation with that of the Scorpion mace head, for here also the three rekhyt (people) birds are contrasted with the bows. The rekhyt people were always regarded later as a part of the actual Egyptian population ²⁾, while the 'Bow' peoples constituted the neighbouring tribes in Africa and Asia, who while not directly subject to the Egyptian king, were nevertheless, in such close proximity that they were regarded as forming a part of the world-wide power of the ruler ³⁾.

The writings used for the 'Bows' in the Pyramid Texts ⁴⁾ suggest peoples rather than actual countries or strict geographical locations. VERCOUTTER has noted the fact that these people in fact represent the idea of the submission of the human world to the king, as opposed to the divine world ⁵⁾.

"Cause thou that this Unas rule the Nine (Bows) and that he equip the Ennead (also 9) of gods with offerings" ⁶⁾.

The king is also called "Lord of the Bows" several times in the Pyramid Texts in general references ⁷⁾. The Old Kingdom examples do not enumerate the names of the Nine Bows although one of them, the Hau-Nebut, is mentioned by name in other contexts (see section dealing with this people). In the Middle Kingdom, however, a stela of Neb-hepet-rē' Menthuhotep at Gebelein supplies some of the names ⁸⁾. The king is depicted slaying a Libyan whom he has by the hair, while by him there is written: "Binding the chiefs of the Two Lands, settling the South and the North lands, the foreign lands and the two (banks?), the Nine Bows and the Two Cities". Among the figures of the conquered the names Setiu (Nubians), Setety (Asiatics) and Tehennu (Libyans) can be read. There is also shown the figure of a conquered Egyptian which, together with

¹⁾ ASAE 27 (1927), p. 183, figs 4 and 6.

²⁾ For a full discussion of this term see GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, A 232/3, who equates them with the 'plebs'. A different view was expressed by PETRIE, *Ancient Egypt*, 1925, p. 105, where they are called 'nobles'.

³⁾ See VERCOUTTER *Les Haou-Nebout (suite)*, BIFAO, 48 (1949), p. 108. This is by far the most important work on this subject and gives a long discussion of the problems. Also important is ROEDER in EBERT, *Reallexikon d. Vorgeschichte*, vol 8, p. 477.

⁴⁾ SETHE, *Pyramidentexte*, 202b.

⁵⁾ *Ibid.*, 796c, 797b. Also 393b.

⁶⁾ *Ibid.*, 805c.

⁷⁾ *Ibid.*, 673b.

⁸⁾ PSBA 15, p. 494, fig. XV. See also DARESSY in Recueil de Travaux 14 (1891), p. 26 etc.

the fact that the Two Lands are mentioned in the inscription, suggests that Upper and Lower Egypt formed part of the Nine Bows during this period, as indeed they did in later times. The Pyramid Texts support this view:

"Words have been commanded to seven of the Nine Bows" ¹⁾. The *seven* Bows mentioned here appear to refer to those peoples living outside Egypt itself. The Menthuhotep stela may thus be said to represent five out of the Nine Bows and also gives their names.

B. LATER HISTORY










There are very many references to the Nine Bows during the New Kingdom, the following are some examples that show interesting developments and are selected from the great mass of material that exists.

On the Tombos stela of Thutmose I there is a typical reference to the Bow peoples of that age: ²⁾

"He is one who turns back against all the Nine Bows together, like a young panther against a resting herd".

Thutmose II continued this tradition and stated that the Nine Bows were beneath his feet ³⁾, while Thutmose III was said to "make a slaughter among his enemies, the Nine Bows likewise" ⁴⁾. What is interesting here is that the Bow peoples are here equated with foreign enemies who need to be crushed rather than with peaceful neighbours or friendly countries.

The first example of what may be termed the classical list of the Nine Bows appears in the reign of Amenhotep III. It is shown painted on the dais of the royal Sed-festival pavilion in which the king appears sitting enthroned before the people, and which is represented in the walls of a number of Theban tombs, i.e. Kheruef and Surer (in all five) ⁵⁾. Each of the Bows is portrayed as a captive figure with his arms tied behind his back. An oval escutcheon or shield bears the name of the people whose faces vary for their locality.

								
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Hau-nebut	Shat	Ta Shema	Sekhet-Iam (oasis)	Ta Mehu	Pedtiu-Shu	Tehennu	Iuntiu-Seti	Mentiu-nu-Setet
N.	S.	S.	S.W.	N.	E.	W.	S.	N.E.

¹⁾ SETHE, *op. cit.* 317, 511.

²⁾ SETHE, *Urkunden IV*, 85.

³⁾ *Ibid.*, 138.

⁴⁾ *Ibid.*, 792.

⁵⁾ DAVIES in Bull. Metropolitan Museum of Art, 10 (1915), p. 233. See also FAKHRY *A note on the tomb of Kheruef at Thebes*, ASAE 42 (1943) p. 449 and pl. XXXIX. SÄVE SÖDERBERGH, *Four Theban Tombs*, has further illustrations on pls XXX and XXXIV.

The order of these names is not haphazard because the five tombs all give the list in the same order, which is not the case in later periods. But it is also not in strict geographical order either. The general direction is indicated by the letters below, i.e. N is north etc. No less than eight of these names occur at a slightly earlier period during the reign of Amenotep II, and these were also painted on a similar dais in which the king sat enthroned.

- | | | | |
|-----------------|-----------------|---------------------|----------------|
| 1. Upper Egypt. | 2. Sekhet-Iam. | 3. Lower Egypt. | 4. Peḏtiu-Shu. |
| 5. Tehennu. | 6. Iuntiu-Seti. | 7. Mentiu-nu-Setet. | |
| 8. Naharin. | 9. Keftiu. | 10. Mentius. | 11. Retenu. |

Here the list first covers Egypt and the African peoples and then enumerates the Asiatics and the Keftiu.

Another interesting scene from this reign shows Amenhotep II as king but seated upon his nurse's knee and holding in his hand cords attached to nine crouching figures who are beneath his feet ¹⁾. These may very well represent the Bow peoples.

Amenhotep III is referred to by an interesting title in an inscription at Luxor: "I have done (it) for the one who begat me, in the correctness of my heart, according as he appointed me to be the sun of the Nine Bows" ²⁾. This term "sun of the Nine Bows" is often used by later kings, the circuit of the sun round the earth is also linked with the Nine Bows, as if to show that they filled the whole world thus encircled. For example, the account of Horemheb's coronation states:

"in order to hand over to him that which the sun's disk encircles, the Nine Bows being under his feet" ³⁾.

Horemheb as the deputy of the king had been in a position of such pre-eminence that he was able to claim; "the great ones of the Nine Bows approaching him, South as well as North; their hands outstretched at his encounter, they paid honour to his face as (to) a god" ⁴⁾.

The kings of the Nineteenth Dynasty continued to use the classical lists of names for the Bow peoples, sometimes out of order as at Seti's temple at Gournah, where it was carved at the head of a list of conquered peoples on the sphinxes before the temple, and sometimes in correct order as at Redesyeh ⁵⁾. In the reliefs at Karnak the god says to Seti I; "I have set thy might in every

¹⁾ LEPSIUS, *Denkmäler* III, 63a. This scene is duplicated for Thutmose IV in another tomb, *op. cit.* III, 69a.

²⁾ SETHE, *op. cit.*, 887. This phrase is also used for Ramesses II at Abu Simbel.

³⁾ GARDINER, *The Coronation of King Horemheb*, JEA 39 (1953), pl. II, line 20.

⁴⁾ *Ibid.*, line 10.

⁵⁾ LEPSIUS, *Denkmäler* III, 115. cols 2-3. 131a.

	H.N.	S.	T.S.	S.I.	T.M.	P.S.	T.	I.S.	M. nu S.
11th Dynasty. Menthuhotep I.			I		I		I	I	I
12th Dynasty. Senusret I.	I							I	I
18th Dynasty. Amenhotep II.		I	I	I	I	I	I	I	I
Thutmose IV.						I			
Amenhotep III.	I	I	I	I	I	I	I	I	I
Horemheb?	I			I	I				
19th Dynasty Seti I.	I	I	I	I	I	I	I	I	I
Ramesses II.	I	I	I	I	I	I	I	I	I
20th Dynasty. Ramesses III.	I			I	I	I	I		
21st Dynasty. Sheshonk I.	I	I	I	I	I	I	I	I	I

The above table shows the distribution of the names of the Bow peoples in the royal lists during different periods. It is not intended to be exhaustive.

country, thy fear in the hearts of the Nine Bows. Their chiefs come to thee as one man, with tribute on their backs" ¹⁾.

But while the old phrases are often repeated there are also other references which indicate a different state of affairs to that of earlier periods. No longer are the Nine Bows merely represented as foreign peoples who render submission as a matter of course, but they are now shown rather as enemies who have been defeated after wars. The term has now been revised in the face of formidable new opponents existing alongside Egypt, firstly such states as Mitanni during the later Eighteenth Dynasty, and then Libya in the Nineteenth. A statue of Seti forms a good example of this interpretation, here the king is called one "who repels the Nine Bows" ²⁾. There is more than a suggestion of a foreign menace here, no longer does Egypt take the initiative in subduing the Bow peoples, rather these appear as invaders of Egyptian territory. Later they were even to cross the frontiers of Egypt itself.

The Pharaoh's continued to represent themselves as masters of the Bow peoples, however, and the colossal statues of Ramesses II at Luxor have the traditional list carved on them, although this is out of order and partly destroyed today ³⁾.

The tenth pylon at Karnak bears a list (usurped by Ramesses II possibly from one of Horemheb) which while retaining three of the original Bow names

¹⁾ *Ibid.*, pl 139a.

²⁾ *Ibid.*, pl 127b.

³⁾ *Ibid.*, pl 140b.

substitutes others that were more relevant to the political situation of the period: -

Sangar Hau-nebut (1) Sekhet-Iam (4) Naharin Ta Mehu (5) Shasu
Khetta Irtu Isur.

Several of these places have geographical determinatives and it is apparent that such places as Khetta and Naharin were now actual countries and not vaguely described peoples. It is in fact a claim to rule over the whole known world, using political terms rather than general geographical descriptions. The lands of Sanger or Babylonia, Khetta or the Hittites and Ashur were thus included in a list that also mentions Naharin which was in close contact with Egypt and at least under direct Egyptian influence if not actual rule.

The Nine Bows were sometimes used as a form of decoration in palaces as well as being shown placed under the feet of a statue. Floor tiles from the palace of Ramesses II at Kantir¹⁾ have bows painted on them, these being derived from the 'Nine', while other floor tiles from a dais platform and the stairs leading up to it, were ornamented with kneeling figures of foreigners; Nubians, Libyans and Asiatics. Such a decorative scheme may well have been adapted with similar treatment from one used during the Eighteenth Dynasty for the royal footstool.

A stela of Ramesses II found at Aswan not only links Nubia with the Bows but also Babylon again: "His battle cry is mighty (in) the land of Nubia (Ta pedet) his strength repels the Nine Bows; Babylon (Sangar), Kheta and A(rvad or Isy) come to him bowing down because of his fame"²⁾. Ramesses continued to speak of the Nine Bows as enemies who had to be fought constantly and whose encroachments needed to be resisted.

The Ptah stela at Abu Simbel contains two interesting references. "When thou appearest every day, the captives of the Nine Bows are brought to thee"³⁾. "I have branded the people of the Nine Bows and the whole land with thy name, they belong to thy ka, forever, for thou art the creator of them"⁴⁾. Here the Nine Bows are obviously prisoners of war who live in Egypt and who obtain their life and food from the king.

For a period the Egyptians now seem to have identified the Bow peoples with the *immediate* enemies of the king rather than with the traditional neighbouring peoples. How serious the threat from the Bow peoples had now become by the reign of Merneptah can be seen in the references to them in the Karnak inscription of this king. After the western Delta had been invaded by the Tehennu

¹⁾ HAYES, *The Scepter of Egypt*, vol II, p. 127.

²⁾ LEPSIUS, *Denkmäler*, III, 175g.

³⁾ *Ibid.*, pl 194.

⁴⁾ *Ibid.*

"it was forsaken as pasturage for cattle because of the Nine Bows"¹⁾. Another reference in it states "while the Nine Bows plunder its borders, and rebels invade it every day"²⁾. The old name of the Libyans is here reused for new enemies now appearing, the Meshwesh and their allies.

But it is the Israel stela that provides the most interesting comment on the Nine Bows at this period. Merneptah after having taken the title "Smiter of the Nine Bows" then proceeded to enumerate them in his hymn of victory:

Not one raises his head among the Nine Bows
Devastated is Tehennu,
Kheta is peaceful,
Plundered is Pakanan with every evil,
Carried off is Askalon,
Seized is Gezer.
Yenoam is made as a thing that is not,
Israel is laid waste, his seed is not,
Kharu has become a widow for Egypt.
All lands together they are peaceful³⁾.

Again the theme has been used for a different situation. Here is a hymn of victory over enemies of the king, the first mentioned being the greatest of these, the Libyan Meshwesh already referred to above, followed by others with no traditional names. The order of this list is first the western peoples, then the northern and lastly those living in Asia from the borders of Egypt as far as the southern parts of Syria. In all eight places are named which would fill the requisite number of the Nine Bows except for one. This was probably intended to be either Nubia or Egypt itself which was not mentioned at all. The former seems to be more probable because all the peoples listed are hostile and had fought against Egypt during this period.

In the same tradition the Nine Bows were also identified with the "Sea Peoples" during the reign of Ramesses III. At Medinet Habu there is a scene showing the base camp used by Ramesses and his army when fighting against the invading land forces of these enemies, while an inscription carved above it says: "His horses are like falcons in the midst of small birds (before) the Nine Bows, bearing victory"⁴⁾. The royal officials address the king at the celebration of the victory with these words: "Thy strength crushes the Nine Bows, and every land trembles at thy name, for the awe of thee is before them every day".

¹⁾ *Ibid.*, pl 199a.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ PETRIE, *Six Temples at Thebes*, 1896, pl XIV.

⁴⁾ EDGERTON and WILSON, *Historical Records of Ramesses III*, p. 22.



At the presentation of the captives of the Libyan and Sea Peoples to the Theban triad, Amen-Re' greets the king with these words: "Welcome in joy, for thou hast slain the Nine Bows and hast overthrown everyone who assailed thee" ¹⁾. Ramesses answers: "I went forth that I might plunder the Nine Bows and slay all lands" ²⁾. Below this scene and to the right there is a jumbled list of names containing some of the Bow peoples; Hau-nebut, Ta Mehu, the peoples of the western oases and the eastern deserts and the Tehennu. Other names such as Tunip and Naharin were also included ³⁾.

Great spoil was taken during these campaigns, "the booty of my hands, is that which the terror of me has carried off from the Nine Bows" ⁴⁾. In Papyrus Harris Ramesses mentions the fact that at Heliopolis: "I made a storehouse (ergastulum) for thy forecourt, filled with divine offerings, and plentiful great offerings of gold and silver, in order to offer them to thy ka, O lord of gods. I equipped them, I completed them with barley and wheat, filled with the hostages I carried away from the Nine Bows" ⁵⁾. Medinet Habu was also given hostages from the Nine Bows ⁶⁾.

After the death of Ramesses III the Nine Bows continued to be mentioned by later kings as the conventional symbol of their universal rule. The term had by now become almost meaningless but was to be associated with other areas in an interesting way during the reign of Sheshonk I. This king headed the list of the towns he had captured during his expedition to Palestine with the traditional names of the Nine Bows:—

Ta Shema, Ta Mehu, Iuntiu Seti, Tehennu, Seklet-Iam, Mentiu nu Setet, Peḏtiu-Shu, Shat, Hau-nebut ⁷⁾. The towns of Palestine are then enumerated, and the kingdoms of Israel and Judah are thus once again closely linked with the traditional Bow peoples.

C. GEOGRAPHICAL LOCATIONS OF THE BOW PEOPLES

The areas that certain of the Bow peoples inhabited are not easy to identify and it is therefore necessary to discuss them in some detail, particularly in the case of the Hau-nebut.

In considering any of the locations of the Bow peoples two essential factors must be kept in mind:

¹⁾ *Ibid.*, p. 43/44.

²⁾ *Ibid.*, p. 45/46.

³⁾ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁾ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁾ ERICHSEN, *Papyrus Harris I*, 1933, Bibliotheca Aegyptiaca V, p. 27.4.

⁶⁾ *Ibid.*, 4.5.

⁷⁾ NELSON, *The Bubastite Portico*, pl 3. See also SIMONS, *Handbook for the study of Egyptian topographical Lists*, 1937, p. 178.

1) The names of the Nine Bows followed a pattern describing a circle, or rather an oval, analagous to the circuit of the Sun, that went round both Egypt and the eastern Mediterranean.

2) The areas comprehended by these limits were necessarily vague and also subject to constant increase throughout the whole of Egyptian history. As the Egyptians came to know more about the world around them so they stretched the circle wider, until in the Ptolemaic texts the term embraced the whole known world from Media to the Aegean and Europe. This situation is probably true for the earlier periods also.

In addition it should also be noted that there is a schematic grouping for the Nine Bows but the order is not always followed and is not geographic.

The faces of the figures portrayed on the escutcheons are differentiated into two main types: viz Asiatic and African. VERCOUTTER has pointed out ¹⁾ that it is dangerous to follow these facial types too closely as they were not always used consistently. For example at Redesiyeh the list shows all the Bows as Nubians without any Asiatic faces at all, while southern Egypt is also sometimes shown with an Asiatic face. Less surprising perhaps is the fact that Sekhet-Iam is also given Asiatic features, because lists like that found in the tomb of Khaemhet tend to show no essential difference between the Libyans and the Asiatics. The artists of this time appear to have been less concerned with showing exact representations of foreign races than with general considerations of political geography.

The essential difference thus appears to be that between north and south. For example, the representations in the tomb of Kheruef show the Hau-nebut, Shat, Sekhet-Iam, Peḏtiu-Shu, Tehennu and Mentiu figures as being all of the northern or 'Asiatic' type, but each has some minor differences. The figure of northern Egypt corresponds to none of these, being darker and without a beard, but it is also different from those representing southern Egypt and the Iuntiu-Seti. It is worth noting in this context that the ropes around the necks of the figures make play with the plant motifs of Upper and Lower Egypt, thus again dividing the names into two groups. Again even the differences shown in the Kheruef figures are not a very reliable guide, for other representations do not always show the same characteristics.

Less careful artists than those working on these examples would tend merely to pick out the main basic details and features from certain figures and ignore everything else. The location of the Shat peoples suggests that the Kheruef figure was placed in the wrong group when it is remembered that the features shown are northern not southern.

A chariot dating from the reign of Thutmose IV shows the Shat and Peḏtiu-

¹⁾ *Op. cit.*

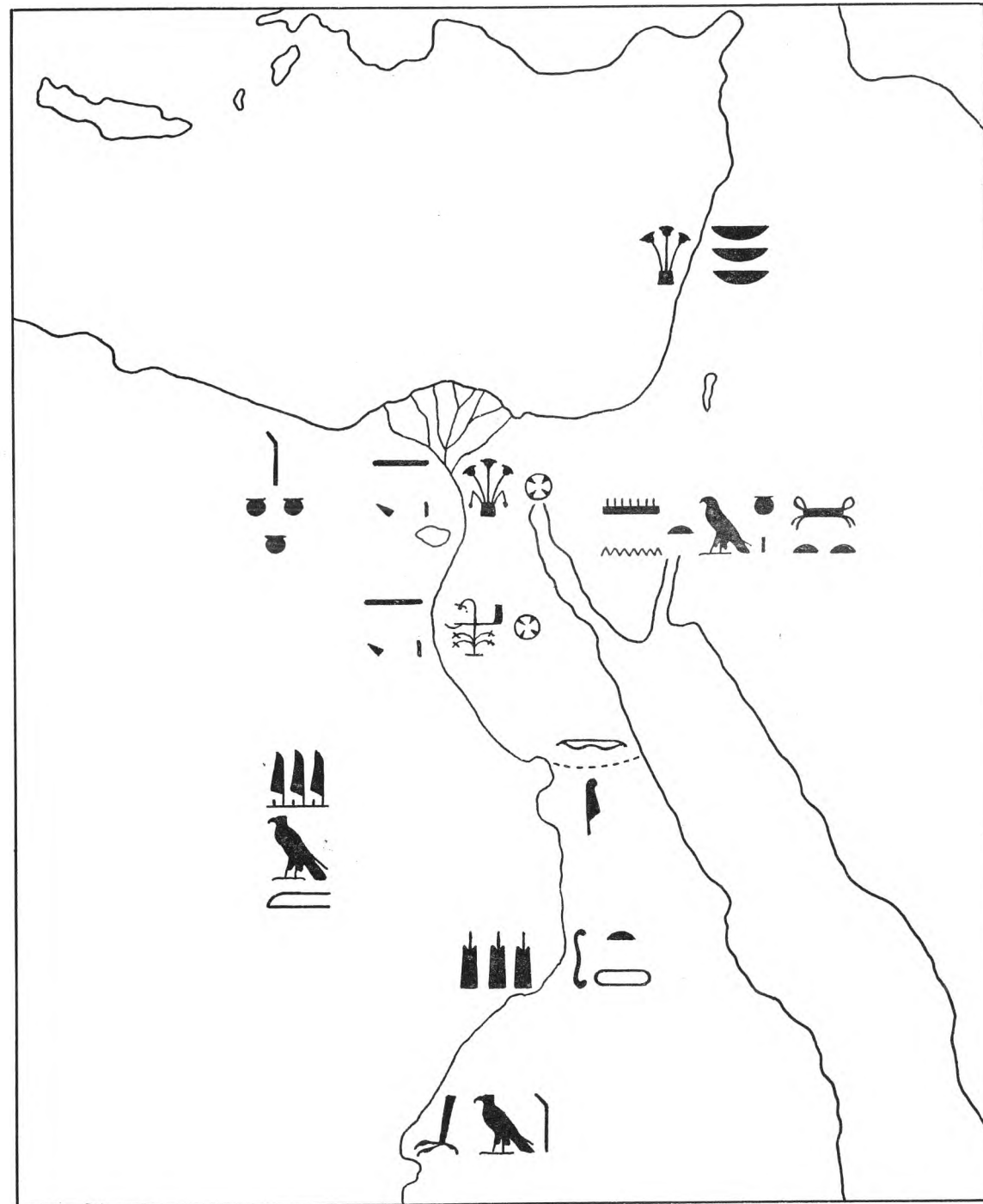


Fig. 21. The Nine Bows during the Old Kingdom.

Shu peoples together with others called Isur and Naharin and gives them all Asiatic features, a most improbable identification.

In spite of this it would be wrong to dismiss the value of this kind of evidence, because it often does provide a pointer to the areas that were grouped with Upper or Lower Egypt and with Asia.

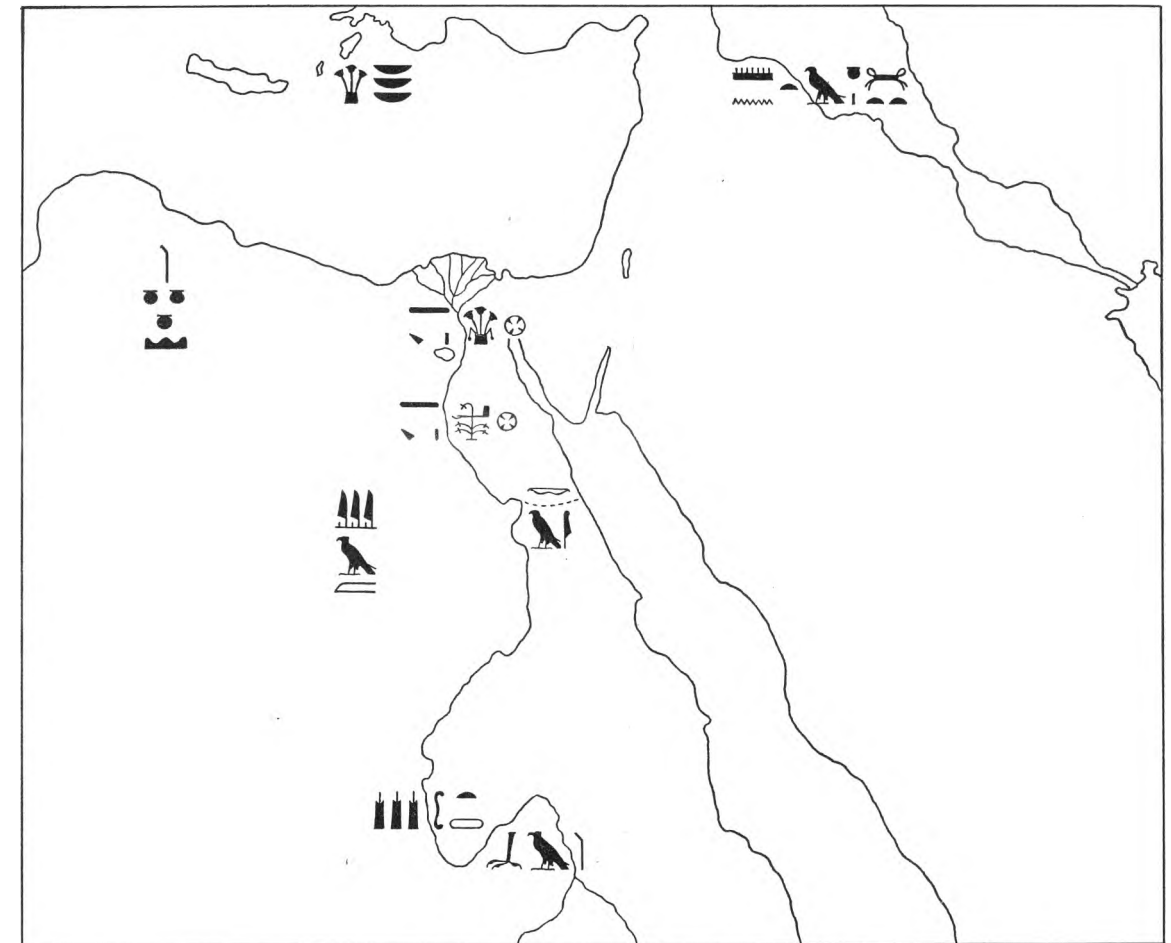


Fig. 22. The Nine Bows during the New Kingdom.

In general the positions of the Bow peoples in relation to the Nile valley have been roughly located, but two of them provide exceptions, those that are named first in the lists, the Hau-nebut and the Shat. A discussion of the position of the Hau-nebut has been left until the end of the list owing to its much more complex nature, the rest follow the classic sequence.

1. *The Shat*. These people are the second to be mentioned in the lists of Amenhotep III and are there opposed to the Hau-nebut. SETHE considered them to have been a southern people ¹⁾, which would put them into juxtaposition with the Hau-nebut and the most northern peoples. The chariot of Thutmose IV cited above, shows them with Asiatic features and thus links them with the north rather than opposing them to it.

ROEDER ²⁾ equated the Shat with the desert peoples of the Bedouin type and considered that they were akin to the Mentiu of Asia. As a result he placed their homeland in Sinai for the earlier periods in Egyptian history, for the New Kingdom and later he suggested Syria as their home. VERCOUTTER follows this theory and also locates them in the Sinai area during the Old Kingdom, but for the later periods he favours an area further to the east in what was later the Biblical land of Midian.

There are a number of objections to this view. Firstly there is a most specific reference to the Shat peoples in the Poetic Stela of Thutmose III, and this locates them very definitely among the southern peoples.

"I have come that I may cause thee to trample down the Nubians, as far as Shat being in thy grasp" ³⁾.


From this description this area could only have been located in the extreme south at the limits of Egyptian influence, at least during this period. This again fits in with the general order of the Bow peoples in the lists of Amenhotep III, where Upper Egypt is the next area to be mentioned, followed by Sekhet-Iam, before a return is made to the northern group again.

Secondly there is evidence from the Proscription Texts in the Middle Kingdom. The alabaster statuettes dated by POSENER to the first half of the Twelfth Dynasty have references to "all the Nehesiu of Wawat, Kush, Shat, Bekes" ⁴⁾. Posener cites certain texts of the time of Thutmose III and Amenhotep II that help to locate the home of the Shat people more definitely ⁵⁾. These texts come from the temple of Khnum at Kummeh where it is specified that part of the monument was built of "beautiful white Shat stone". This term suggests limestone but in fact the present temple is built of sandstone, while this region produces granite. But a reference in the temple on the island of Sai provides a further clue; this is dated to the 25th year of Thutmose III and mentions "building a temple in the fortress of Shat" which can be none other than this building. There are also references to Ahmes "the governor of Shat" at this time.

¹⁾ *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge*, Abh. Preuss. Akad. Wiss. 1926, 5, p. 26. Also see ZÄS 56 (1920), p. 51. 9 f.

²⁾ *Op. cit.*; EBERT, *Reallexikon der Vorgeschichte*, Vol. 8, p. 477

³⁾ DE BUCK, *Egyptian Readingbook*, p. 55, line 22 (15).

⁴⁾ ZÄS. 83 (1958). Shat is here written 

⁵⁾ Kush 6 (1958), p. 55.

The order followed by a list on some alabaster statuettes names Shat after Kush, indicating that it lay beyond Kush and further south as the list follows a north-south sequence. POSENER suggests that the two areas were not immediately alongside one another as in the Senusret I stela from Buhen, one or several countries were interpolated between them. As a result he thinks that Shat corresponded in the Middle Kingdom to the island of Sai and that part of Kush that lay below the Third cataract.

Whether this area was later moved further south cannot at present be certain, but this location does remove the Shat to a position right among the more southern peoples known to the Egyptians.

2. *Sekhet-Iam*. SETHE showed that the word *w'ht*, often used to denote an oasis, was sometimes written like the word for 'field'. (Wadi Natrun was called the natron oasis in similar fashion). Using a text from Edfu SETHE rendered Sekhet-Iam as "the field of the Iam tree (palm?)". As a result he placed Sekhet-Iam in the oases area to the west of Egypt roughly filling a position situated between Siwa in the north and Farafa and Bahariya in the south. The text used by SETHE is a late reference but it appears to be the best available at present. The *Wörterbuch* gives the tree as *im3* (Iam) and calls the place an oasis or the "Field of the date palm". This writing of the word Iam thus makes it clear that it is unlikely that the area is the same as the land of Iam, indeed the much more southern location of the latter would prove a great difficulty in equating the two as a single entity.

ROEDER also considered that Sekhet-Iam was a term used to describe the oasis people of the Libyan desert, and VERCOUTTER gives a similar location in his map. There is little that can be added to these identifications, the term used is a vague one and it is uncertain whether the land meant be the term 'field of Iam' is to be linked with the south at all. In the lists the face is of the type of northern peoples, while the name comes between the two kingdoms of Egypt itself, suggesting that it was in close proximity to both.

3. *Pedtiu-Shu*. SETHE considered that these people lived in the area to the east of the Nile valley proper, and suggested that they inhabited the Sinai peninsula. ROEDER merely called them a Bedouin people, who inhabited a barren area, but he gave no definite location for them. VERCOUTTER places them in the Old Kingdom period directly to the east of the Nile valley in the hills of the Red Sea. During the Ptolemaic and late periods he locates them as far away as Elam, but by this time the Bows had of course lost their original significance. They were here used merely as symbols of world dominion and here express knowledge of an area which rarely came in contact with Egypt. The Hellenistic wars and conquests were on a much wider scale than anything known before and the Ptolemaic kings were then bringing the lists up to date.

The textual evidence does not afford a great deal of help in locating the

areas inhabited by this people, and it is necessary to rely on representations in tombs. It has already been shown that the Peḏtiu-Shu were as a rule depicted among the northern facial types, and that they do not appear to resemble the southern or Nubian peoples in any way. The area between the Nile valley and the Red Sea would seem to be the most probable area in which to locate their homeland especially during the Old Kingdom period. At the time of the unification of Egypt during the First Dynasty there must have been a number of peoples living in the hills to the east of the Nile valley who were outside the full authority of the royal power. The 'hunters' palette from this period shows figures of this type one of whom carries a standard sign with an emblem for the 'east'. It may also be significant that this area between the Nile valley and the Red Sea would have been the only district that lay in close proximity to Egypt which was not covered by the traditional list of Bow peoples, an omission that would have been rather unlikely, assuming that the Peḏtiu-Shu were living elsewhere in this period.

A possible locality for the early contacts between the Egyptians living in the Nile valley and the people of the Red Sea hills would be the district bordering Wadi Hammamat, used later so often for expeditions going abroad.

But it is also possible, indeed probable, that the whole valley had early contacts with the Peḏtiu-Shu as they must have been of more than local importance, hence the area indicated here would once again have been one with vaguely defined frontiers, stretching far to the north and south of the particular point suggested.

4. *Tehennu*. There is far less doubt about the homes of the Tehennu and the Iuntiu-Seti peoples than about any other Bow peoples. The Tehennu occupied those parts of Libya that lay nearer to the sea than the oases, being in fact the land that lay between Sekhet-Iam and the coast.

In the Old Kingdom the term Tehennu would have been applied mainly to those Libyans who lived immediately to the west of the Delta, it being improbable that Egyptian knowledge of these regions extended further west and included places that were very far away. King Sahurē¹ fought a war against the Libyans¹), defeated a chieftain and took many prisoners as well as a great quantity of booty and many animals. Such an account indicates that these people must have lived near to the borders of the western Delta in this period. It would have been impossible to have brought back many animals from too great a distance.

The term Tehennu was also applied to other areas further south during the Old Kingdom, as it was used by Harkhuf when recounting his expeditions to the south. It must have also embraced the area that lay to the west of Nubia,

¹) BORCHARDT, *Das Grabmal des Königs Saḏhu-rē*.

and was no doubt applied from now on to any area that lay to the west of Egypt or Nubia that became known to the Egyptians.

By the time of the New Kingdom the area denoted by this term had been pushed further along the coast. It may be said to have comprised the area bounded on the west by the Syrtis Major (i.e. Cyrenaica), on the south by the oasis of Siwa and on the east by the fortresses and frontier towns protecting the western Delta. During the Nineteenth Dynasty these frontier posts appear to have been situated at some distance to the west of the Delta itself, for in the time of Ramesses II two fortresses existed at Zawyet el Rakham and at El Alamein¹).

The western part of this area was inhabited by the Meshwesh peoples who later formed a part of the Libyan invasions of Egypt during the reigns of Merneptah and Ramesses III.

5. *Iuntiu-Seti*. Although the Eighteenth Dynasty tombs represent these people with a Negro face it appears likely that the Egyptians may not have depicted them as black before the New Kingdom. Without certain clear figures as illustrations of faces it is impossible to be definite on this point, but the Mentuhotep figure of a Nubian is not conclusive evidence, being a drawing of a rough kind. Other evidence may, however, be cited to show that the term Iuntiu-Seti did not mean Negro peoples at first.

The first Nome of Upper Egypt, stretching from Silsileh to Elephantine was called *Tḏ-sty*, and originally classed with Lower Nubia. Iuntiu-Seti would seem to have been a general term for the Nubian peoples at this time as individual lands were known by specific names. The area covered by the term was situated further south in the Old Kingdom, probably in the Second Cataract district. During this period a number of lands were referred to as Neḥesi or Nubian; Iam has already been cited, in addition there were the lands of Wawat, Irṭet, Medja and Djatu further north²). All these peoples may have occupied areas to the east and west of the Nile near to the Second Cataract.

During the Middle Kingdom the limits of Egyptian rule were extended much further to the south, the boundary of Egypt itself being in the area of the Second Cataract. The limit of Egypt was fixed at Semneh in the reign of Senusret III, as shown by the inscription on the stela erected there by this king. The stela marked the boundary of the territory ruled over directly, but trading was being carried on further to the south during this period.

¹) Briefly described by ROWE, ASAE, Cahier No 12 (1948).

²) See GARDINER, *Onomastica* I p. 74. SÄVE SÖDERBERGH equates "Irtje" with Tomas and "Wawae" with Korosko. Djatu has been located in the Toshka area. There is thus a description of lands that cover Lower Nubia as far as Korosko, and then takes in the areas situated immediately to the south of this point. In this connection see also the article by G. W. MURRAY in *Geographical Journal* 1965, pt I, p. 72, with remarks on Harkhuf's third journey.

The fortified building constructed at Kerma during this period¹⁾ would suggest knowledge of areas further south at least as far as the Third Cataract. As the Bow peoples were considered to be outside Egypt itself in general, it would seem that the Iuntiu-Seti should be located during this period in the area above the Second Cataract. They would then be in the furthest parts of known Nubia and on the borders of Kush.

A further extension of this area southwards must have taken place during the New Kingdom, because as already noted above, the Iuntiu-Seti were now shown as Negroes in the normal representations. Using evidence from the Nubian cemeteries JUNKER²⁾ has shown that during the New Kingdom the area below the Fourth Cataract was occupied by north African people racially akin to the Egyptians themselves and not related to the Negroes. While a certain number of Negroes were to be found north of this cataract it seems certain from this evidence that they were there in insufficient numbers to be considered as the most prominent or representative part of the population. They can therefore have predominated only in the areas further to the south, which fits in with the historical evidence indicating that politically Egypt now extended as far as Napata. The archaeological and historical evidence from Gebel Barkal during the Eighteenth Dynasty gives additional support to this view.

If the frontier of the area that was ruled directly by the Pharaohs and their governors of Kush was now located at the Fourth Cataract, then Egyptian influence and contacts must have once again extended well beyond this point and reached yet further up the Nile valley. The Iuntiu-Seti people were then probably interpreted as the Kushites living in the frontier area during the New Kingdom, and assuming that the representations were not merely fancy, but meant something real, then the Negroid face would be in keeping with this. The Iuntiu-Seti would be those peoples living on the borders of Egyptian territory but not within it, partly made up from Negro peoples and under a certain amount of Egyptian influence although independent. The area designated by the lists would now have been Kush and not Nubia at all.

At a later date when the Egyptian kings had lost control over Nubia and Kush, the term Iuntiu-Seti was probably once again applied to the peoples who lived in the area immediately to the south of Egypt itself. As the frontier was withdrawn to the north so the area would have also been moved with it. Figures called Nubians are shown in the Osorkon II reliefs at Bubastis, these may have been chieftains attending the king's Sed-festival, and if genuine cannot have been living far to the south of Aswan.

6. *Mentiu nu-Setet*. These are the last of the Bow peoples listed and were,

¹⁾ REISNER, *Kerma* I. p. 21. pl I. The Lower Deffûfa, see also p. 126/7.

²⁾ JEA 7 (1921), p. 132.

like the Hau-nebut, the most remote from a geographical point of view, to the inhabitants of the Nile valley. VERCOUTTER¹⁾ places them in southern Palestine during the Old Kingdom, in a locality that is not very far from the border of Egypt. GAUTHIER²⁾ suggested that they inhabited the Sinai peninsular and the Egyptian-Syrian deserts as well, while CLEDAT³⁾ placed them even further east in the Arabian desert in the area of Petra not far from the trade routes across the desert.

The evidence is again confusing at first until different periods in history are examined separately. In the Sinai inscriptions⁴⁾ a number of kings in the Old Kingdom had reliefs carved showing themselves in the act of slaying an Asiatic with a mace. In the Fifth Dynasty both Sahurê' and Niuserrê' are shown in these scenes, the Asiatic figure being called Mentiu and the term "all foreign lands" is added. This evidence shows that at this period the term Mentiu was applied mainly to those areas of southern Palestine that bordered on Sinai, or those which were also accessible from the trade routes running up the coast, one of which went through the town of Gezer. It also shows that the people of Sinai were the Mentiu and not the Shat which would make it highly improbable that the Shat were to be found in this area later in history. They were as already suggested a southern people in the New Kingdom texts.

It is much less probable that areas further north and east were included with Palestine when the Mentiu peoples were mentioned in the Old Kingdom inscriptions, as Gauthier and Cledat suggested, the Arabian desert being too far to the east.

But this area was once again greatly extended during the Middle Kingdom. By the middle of the Twelfth Dynasty the whole of the coastal region of Syria as far north as Ugarit and Alalakh had come under strong Egyptian influence, and the areas known to the Egyptians by trading further afield were possibly yet more widespread. Mentiu nu-Setet now embraced these areas in addition to the traditional peoples in Sinai and southern Palestine who lived near to the border of Egypt.

It is also interesting to recall that at the foundation of the New Kingdom, Ahmose son of Ebana identified the Mentiu nu-Setet with the Hyksos living in Avaris and Sharuhén; "Now after his Majesty had slain the Asiatics (*Mntyw Stt*)"⁵⁾. Here there is evidence for a temporary decrease in the area covered by this term, but after the campaigns of the Thutmoside kings the term Mentiu nu-Setet was applied to a much wider area in Asia than ever before. The list of

¹⁾ *Op. cit.*, fig. 5. His reasons for marking them in this area are expressed elsewhere in the article.

²⁾ *Dictionnaire des Noms Géographiques*, vol. 3, p. 43.

³⁾ BIFAO 21 (1923), p. 148.

⁴⁾ GARDINER, PEET, ČERNÝ, *The Inscriptions of Sinai*, pls I-VIII.

⁵⁾ SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie*, IV, 1909, p. 5 line 16.

Amenhotep II (see above) places the Mentiu people before those of Naharin, while such far away countries as Sangar, Naharin and Kheta were included in the list carved on the tenth pylon at Karnak. It was thus once again a general term. The interesting point about all these names is the fact that they were all *outside* the actual territory included within the Egyptian empire. Only Naharin was for a time partly held by the New Kingdom Pharaohs. The situation was therefore similar to that already observed in Africa, the frontiers of the empire itself in the Euphrates area and north Syria marked the boundary of the lands inhabited by the Asiatic Bow peoples.

In the period following the loss of the Asiatic empire the Bows were associated with the cities of Palestine, as shown by the Karnak list of king Sheshonk I, who followed the traditional list of Bow names with the names of the towns that he took during his expedition to Palestine, which would imply that these cities were considered to be outside any territory actually held by the king, but a part of the external world of the Nine Bows.

7. *Hau-nebu(t)*. The location of these people provides the most difficult problem of any of those among the Nine Bows. ROEDER called them a "Mediterranean people" and suggested that they inhabited the coast of Asia Minor, Greece and even parts of the coast of Italy at a later period when they were associated with the 'Sea Peoples' at the end of the New Kingdom.

VERCOUTTER expresses an entirely different view. He considers that they lived originally in a home situated in the marshes immediately to the east of the Delta during the Old Kingdom. For their homeland in later periods he uses references, often found in the inscriptions in Ptolemaic temples, which cause him to locate them in similar marsh areas but much further away from the Nile valley. From the reign of Thutmose III onwards VERCOUTTER thinks that the term used to denote people living in the marsh areas of north-eastern Syria, near to the Euphrates, and also those along the southern coast of Asia Minor. Such a view is not only completely at variance with all previous suggestions but is also very different from the ideas advanced by Montet.

Montet approached this subject in an article discussing Greek names in ancient Egyptian ¹⁾. He points out that during the Ptolemaic period the Greeks were called Wynn, i.e. Ionians, in the hieroglyphic inscriptions they were called Hau nebut instead. The Hau-nebut were described as living in the Naukratis area during the reign of Amasis thus suggesting that they were here Greeks who served in Egypt. As long ago as 1928 EISLER had thought that this term was the earliest reference to the Greeks known in history. This view raises certain difficulties for the earlier periods. MONTET takes the view that the Hau-nebut

¹⁾ Revue Archéologique 28 (1947), p. 129-144. Further ideas appeared in Rev. Arch. 34 (1949), p. 129. and in 1956. These were discussed at some length by VERCOUTTER in *L'Égypte et Le Monde Égéen Préhellénique*, 1956, who disagreed with some of the conclusions.

were living near Egypt and not in the Aegean islands. An Edfu text associates them with a term *maut* of the sea. *Maut* in Papyrus Harris means an area large enough to hold 2000 foreigners. MONTET suggests from this that the term denoted a tongue of land situated between the sea and a lake, as in the Delta. He also points out that the scenes of Horemheb at Karnak show the "vile chiefs of the Hau-nebut" being led in the register above the Syrian chiefs, and that the garments and possibly the faces were similar to those of the Syrians. The Hau-nebut have beards on occasions and long hair if the figures shown are really to be equated with these people. MONTET also suggests that the references in the time of Thutmose III may be about a war made against Greek pirates or even resident Greeks who were troublesome in Egyptian territory.

He would render *h3w* as *hlyw* hence linking it with the Greek *ελλοι*. His theory that the Hau-nebut were really sea going raiders is a very interesting one, and he advances many illustrations from the inscriptions of Hatshepsut and Thutmose III to bear out the point. He lastly notes a reference in the offering ritual of Amenhotep I in this context, where the Hau-nebut were associated with the east wind and the eastern coast of the Great Green.

In a later article MONTET suggests that the Hau-nebut were merchants and traders. Two Middle Kingdom texts do indeed attribute to them a commerce in precious stones, but this view is at variance with the previously expressed idea of piratical peoples. The term must therefore have changed in meaning by the New Kingdom.

VERCOUTTER disputes these ideas and disagrees with the view that the Greeks were known in Egypt from very early times. He makes the point that as the term is attested from at least as early as the Fourth Dynasty, Greek speaking Hellenes would thus have had to have occupied the Egyptian Delta five centuries earlier than Indo-European peoples are to be found in Asia Minor and one thousand years earlier than they inhabited European coastal areas. He disagrees with MONTET's view that the term *nbwt* meant a particular form of boat, for no boat determinative is used in the writing. He also disputes the equation of *h3w* with *ελλοι/ελλενοι*.

It is necessary to examine the term very closely and also to trace its use from the earliest periods that it can be found in use. The words Hau-nebut were used from a very early period in Egypt, Vercoutter considers that they may have their origins in the late Predynastic period. The term was certainly used from the time of Khufu onwards ¹⁾ and appears a considerable number of times in the Pyramid Texts. In a discussion of the term Sethe rendered the word *nbwt* in its literal sense as 'baskets', the term being thus translateable as "those who are within (around) their baskets" or perhaps "those who are behind

¹⁾ See page 410, note 1.

their baskets". GARDINER ¹⁾ was in agreement with SETHE's translation of the actual name itself but did not agree with his derivation of the word *nbwt* from the verb *nbi* 'swim'. He also considered that while the term 'baskets' was a rather strange one to apply to islands in the sea, it was not necessarily an incompatible one. The first clear example of its use in this sense occurs at the conclusion of an enumeration of foreign peoples from an inscription in the mortuary temple of king Sahurē:

"Bow people, Nubians? (Iuntiu), Asiatics (Mentiu), all foreign lands and Hau-nebu" ²⁾. These were all foreign people and were then living outside the borders of Egypt itself, being thus distinct from the inhabitants of the Nile valley. The Hau-nebut were listed after the Asiatics and would therefore appear to have been settled in an area to the north of Egypt, either beyond or else linked with the lands of the Asiatics, i.e. beyond Sinai and S. Palestine. Indeed, the peoples mentioned here appear to be summed up by the phrase "all foreign lands", and the Hau-nebut then added, as if these people were considered as being in a separate category.

Following this line of argument further GARDINER cited a phrase that Sethe had previously drawn attention to in reference to the Hau-nebut, viz. *dbn phr h w nbw(t)*, which may be rendered as "the circle that turns around the Hau-nebut" ³⁾. This would imply a sea, hence indicating that the term was used to describe islands. GARDINER ⁴⁾ also suggested the possibility that the term was used to describe something like "isolated settlements" as well, but thought that this was less likely than actual islands. This would be a very close approximation to the type of settlement suggested by MONTET. There are also a number of references to *idbw h3w nbw* "regions (banks) of the Hau-nebu" which might be taken as meaning a different kind of settlement unlike islands, but against this view GARDINER cited the fact that there were many references in New Kingdom texts to the "Islands (*nbwt*)?" "in the midst of the Sea" ⁵⁾.

The term Hau-nebu(t) is itself a rather curious one, being composed of a nisbe adjective which is a masculine plural and a feminine substantive. VERCOUTTER in discussing this stresses the fact that the term as used in the Pyramid Texts is parallel to such words as *tau* 'lowlands' or *khasut* 'desert uplands' and suggests that it might stand for a third class of land in similar fashion. Indeed one of the most frequently used formulas of the Universalist Texts of later

¹⁾ *Onomastica* I, p. 206.

²⁾ BORCHARDT, *Saḥure* Vol. II. pl. 19. Note that pls 11-13 show sea going ships, an interesting association in this context.

³⁾ *Pyramidentexte* 629b (P).

⁴⁾ *Op. cit.*

⁵⁾ WAINWRIGHT, *Ann. Anthr. Arch. Liverpool* 6 (1914), p. 79 ff. It should be stressed, however, that the term "islands in the midst of the sea" uses the word *iw* and is therefore distinct from the term *nbwt*, although it is often associated with it.

periods states: "all lands, all hill (foreign) countries and the Hau-nebut are under the feet of the king (var. god)" ¹⁾. From this it appears that the Hau-nebut were regarded as forming a distinct group that separated from the two other types of land, was therefore to be distinguished from ordinary classification.

While this much is certain it is far from certain that the term was used to denote marsh lands situated near the eastern Delta, as VERCOUTTER seeks to show, or strips of land near the Delta coastline as MONTET suggested. The evidence for the very early periods is very scanty and not at all decisive, but the Pyramid Texts have a number of clear statements about the Hau-nebut.

Osiris is identified with the sea and the ocean in 628/9. "Thou art (great), thou art green, in thy name of Great Green (Sea); behold thou art great and encircled as the Great Encircler; behold thou art turned around, and encircled in the circle that encircles the Hau-nebu(t)".

This text first appears in the pyramid of king Teti at the beginning of the Sixth Dynasty, and uses a great deal of play on words in linking up the dead king with the sea that was believed to surround the world. The position of the Hau-nebut here is plain enough, they are within this ocean, and thus beyond the borders of Egypt, living probably on islands that must have been reached by ship. Another text has a similar meaning 847. To say: "O Osiris (Pepi), thou hast encircled every god in thine embrace, their lands and all their possessions. O, Osiris (Pepi) thou art great, thou art encircled in the circle that turns around the Hau-nebut".

Here again there is an interesting link between the religious concept of the dead king as Osiris living in the earth that is encircled by the ocean, and also the universalist outlook that is so common later when the king is the lord of all the known world.

1631 again links the king with the ocean itself rather than the earth and also refers to the Hau-nebut. "Thou encirclest all things in thine embrace, in thy name of 'Circle who surrounds the Hau-nebu(t)'".

Thus the Hau-nebut were definitely linked with the sea and placed at some distance away from Egypt during the Old Kingdom, which supports GARDINER's view that the term meant islands, rather than the suggestions of VERCOUTTER and MONTET.

In view of the very different ideas expressed by Egyptologists on the exact type of land to be associated with the Hau-nebut it is necessary to examine every possible clue that may help to define their homeland.

¹⁾ Many examples are quoted by VERCOUTTER, *op. cit.*, pp 132-133. Among these one of great interest may be cited as an example. It is a reference to Senusret I and calls him: "The good god who slays the Iuntiu (Nubians) and cuts the throats of those who are among the Asiatics, the sovereign who ties up (i.e. surrounds) the Hau-nebut and reaches the furthest frontiers of the rebel Nubians". Cf. ROWE, *ASAE* 39 (1939), p. 188-9.

The term Hau-nebut seems therefore to have been a colloquial expression such as was used by the Egyptians to describe certain types of foreign peoples in a general way, rather than the name of a specific race or land. It might be compared to the half humorously used term *hryw š'y* "sand dweller" in its application. Again the term *nbw(t)* may not always have been used strictly to denote a certain feature. It may be compared here with the use of the word *iw* for island which was not used very exactly by the Egyptians to describe what is today meant by an island, sometimes it could stand for a strip of land partly but not entirely surrounded by water. It might be equated in this respect with the Arabic term *gezira* or with the shifting islands in the Nile. In the same way *nbw(t)* might also have been used to describe a promontory or strip of sea coast as well as being used for islands, but this would not rule out the fact that the word could also stand for islands in the sea.

While accepting this definition in principle VERCOUTTER has used a considerable amount of textual evidence to contest the view that the Hau-nebut people lived in islands. He believes that because they were mentioned in order with the countries of north Syria and the upper Euphrates areas in New Kingdom texts, i.e. Sangar, Naharin, Retenu and Tunip, they should therefore be classed as Asiatic rather than Aegean. This argument is, however, scarcely convincing because the order followed in these lists is not meaningful, as already shown, and too much reliance cannot be placed in them.

He also cites the term "the two banks" which is sometimes used as an element in describing them, and considers that this term could have been applied to either the Nile during the Old Kingdom or the Euphrates during the New Kingdom. This term is a vague one and it is not certain "the banks" is here meant.

VERCOUTTER points out that the semi-precious stones and presents listed in the Ptolemaic lists in temples as having been brought by the Hau-nebut, were all of Asiatic origin; i.e. lapis lazuli, gold, silver, timber etc.¹⁾ While this classification of the Hau-nebut with the Asiatic peoples is significant, the identification of their home with the upper Euphrates marsh area is no more certain than that suggested for the Old Kingdom period, the marshes of the eastern Delta. The lists of products are no sure guide because some of these presents could have come from a coastal region or even from the Aegean area in the first place, assuming that they had been re-exported to Egypt. Indeed the traffic in these goods may perhaps have gone via Syria, in the New Kingdom tomb scenes Syrian figures appear to be mixed with Aegeans. By the Ptolemaic period the evidence here is even less conclusive for the Seleucide Greeks occupied Syria and the Euphrates area then. The Hau-nebut term had by then lost its original significance completely.

¹⁾ *Ibid.*, p. 176, 200.

Turning to the question of archaeological material VERCOUTTER discounts as reliable evidence the objects found in the Aegean area that appear to be dated to the end of the Old Kingdom or earlier¹⁾. He considers that real contacts between the Nile and the Aegean only date from the Middle Kingdom or just before that period, and thereby rules out the possibility of the Egyptians having any knowledge of the islands which could have been identified with the Hau-nebut.

While it is true that objects from the Aegean areas have so far appeared in Egypt only in the Twelfth Dynasty and later, the question is still very much an open one as to when contacts first took place between the two areas and whether they were direct or indirect ones.

PENDLEBURY published a number of stone vases and objects of Old Kingdom date which had been discovered in the Messara plain at Knossos, and also to the east at Mokhlos in Crete²⁾. The east of Crete also produced Egyptian vases which appeared to be predynastic. Other vessels were dated by PENDLEBURY to the First and Second Dynasties³⁾ or to the Old Kingdom⁴⁾.

¹⁾ A detailed discussion of this appears in *Egyptiens et Préhellènes*, p. 47.

²⁾ *Aegyptiaca*, p. 20-21, pl II, and p. 24. Under Knossos PENDLEBURY listed two bowls (nos 22 and 23) of hornblende porphyry which he dated to S.D. 45-54. A diorite mace head of predynastic type (Gerzean shape) was found in an unknown context and was thus of less value as evidence of contacts between Egypt and the Aegean at this early period. Another vessel of hornblende porphyry (no 25) which shows no traces of handles, was dated by PENDLEBURY to the late Predynastic period, but judging from its general form might be dated to a somewhat later period.

³⁾ One of syenite with lugs (no 26) was comparable with some found by PETRIE at Meydum, where it was dated to the Third Dynasty period. PENDLEBURY assigned it to the First-Second Dynasties. As this vessel was found in the context of Neolithic and sub-Neolithic pottery, it formed a useful cross reference for dating. The vessel is illustrated on pl II. Another shallow bowl shown on the same plate (no 27) recalls the form of bowls and also pottery of the time of king Sneferu at the beginning of the Fourth dynasty. This bowl was linked by PENDLEBURY with bowls found by QUIBELL at El Kab. It was found in a much later context, i.e. Middle Minoan III, and was near to an imitation bowl of liparite, which therefore renders it less valuable for dating than it otherwise might have been.

⁴⁾ From the Old Kingdom also, but designated in very general terms as dynasties I-IV, PENDLEBURY listed a diorite "moustache cup" similar to Egyptian examples already found at El Kab, this being found at Knossos. This again is not very certain as dating evidence as it came from an unstratified deposit west of the palace, as also some fragments of another diorite bowl like examples from El Kab that was discovered in a royal tomb at Isopata. Further material because of the uncertainty of its dating value may be briefly cited. A one handled alabaster vase from Isopata was also dated by PENDLEBURY to the same period dynasties I-IV. Fragments of a faience bowl found in tomb VI at Mokhlos (no 50) were simply described as either Archaic or Old Kingdom, more exact dating not being possible. Also listed are a diorite bowl of unknown provenance, dated to dynasties I-IV (no 64), and a bowl of Hornblende porphyry (no 149) similar to Knossos no 26 already mentioned. This last came from further afield being found at Asine on the gulf of Tolon in Greece. In general the dating for these vessels may be said to be early in the Old Kingdom, while it is interesting to note that the only firmly dated vessel found in

REISNER¹⁾ differed about the dates of some of these bowls published by PENDLEBURY, and considered that a number of the forms should be dated to the period between the First and Fourth Dynasties rather than to the predynastic period. He also dated the vase found at the South Propyleum at Knossos to the Third Dynasty or even the Fourth or Fifth, rather than to the earlier period suggested by PENDLEBURY.

But even if the later dates proposed by REISNER are used, the bulk of these stone vessels fall well within the Old Kingdom, and accepting the Third Dynasty as the earliest starting point would still allow a considerable length of time to elapse before the foreign expeditions under the Fifth Dynasty kings.

VERCOUTTER²⁾ still discounts the value of these vases as evidence of contacts between the two areas, pointing out that of the ten listed by PENDLEBURY, five were found in undated archaeological levels, and four more came from levels that were much later than those which were contemporary with the Old Kingdom. In his view they did not reach the island until much later, after the collapse of the Old Kingdom, when he suggests that they may have been exported during the first Intermediate period troubles. This if accepted would therefore rule out most of these objects as evidence of contacts with the Aegean during the Old Kingdom. This idea is not always completely in agreement with the evidence cited by PENDLEBURY.

More important than the question of the exact dating of these objects is their distribution; they occur in the eastern half of the island of Crete, which would fit the idea of trade conducted from the east, the islands of the coast of Asia Minor being a possible contact. In this context VERCOUTTER³⁾ considers that the early Minoan civilization was an inland one and was not found near the shores of the island. HUTCHINSON⁴⁾ has suggested that trading between the Cyclades and Crete was carried on by the Cycladic people rather than by the Cretan Minoans during the Early Minoan I period. If this were the case then Egyptian objects may have arrived in a similar way by ships of non Cretan origin.

There is further archaeological evidence which, if not considerable, does support GARDINER's view that the Aegean islands were the home of the Hau-nebut. The islands of the Cyclades may provide more evidence of contacts

stratified level at Knossos may be ascribed to the late Third or early Fourth Dynasties. This is very close to the period in which the earliest known textual reference to the Hau-nebut appears, the reign of Khufu.

¹⁾ Article *Stone Vessels found in Crete and Babylonia*: in *Antiquity* 5 (1931) p. 200-212, *Antiquity* 9 (1935) p. 216.

²⁾ *Op. cit.*

³⁾ BIFAO 48 (1949), p. 190. See, however, also HUTCHINSON, *Prehistoric Crete*, p. 111, in which further evidence is discussed about a type of harbour that might relate to this question, and also who traded in the Aegean area.

⁴⁾ HUTCHINSON, *op. cit.*

with Egypt during the Old Kingdom. A marble cup inscribed with the name of Userkaf was discovered on the island of Cythera off the tip of the Peloponnessus¹⁾, while the gold panels from a seat said to have been found at Dorak near the Sea of Marmora and dated to the reign of Sahure²⁾, may also be cited³⁾. Because such small pieces of evidence are discovered from time to time it cannot be certain that there was no knowledge or intercourse between the Egyptians and the Aegean peoples at this period.

As already stated there has as yet been found little in Egypt itself to show any connections with the Aegean area before the Twelfth Dynasty so that it would not be safe to place the home of the Hau-nebut in the Aegean at the period of the Old Kingdom without further and more certain evidence. There is no such doubt about the Middle and New Kingdom relations, the Egyptians must certainly have known the Aegean area and the description "those who are in their islands" fits this area perfectly.

The original area to which the term Hau-nebut was applied by the Egyptians is therefore in doubt, but there does exist some much stronger evidence which suggests that at first the Hau-nebut were not an Aegean people. The scene on the east wall connecting the ninth and tenth pylons at Karnak has already been cited, in which king Horemheb is shown leading some prisoners who are called "vile chiefs of the Hau-nebu(t)"⁴⁾. It has also been stated that these figures resemble the Syrians shown in other New Kingdom representations such as those from the tomb of Horemheb at Sakkara⁵⁾. Vercoutter on this account links the Hau-nebut people with the Syrians in this period. But this evidence is not really conclusive as it has already been pointed out the facial types shown in the small representations of the Bow figures are by no means invariable, while Aegeans were also shown in tombs such as Senmut and Rekhmirê'. The Horemheb scene does not then prove the Hau-nebut to have been Syrians, but they may very well have been an allied people; it should be remembered that there were foreign colonies and marts at Minet el-Beida.

Some other texts help to provide further information. When Henu the "chief treasurer" of king Mentuhotep in the Eleventh Dynasty referred to himself as one "who quells the Hau-nebut"⁶⁾, then it is very likely that the coastal area of Syria or Lebanon was intended by this statement. This was a

¹⁾ *Journal of Hellenic Studies* 17 (1897), p. 349, article by A. E. EVANS.

²⁾ Article in the *Illustrated London News* of 28-11-1959 (vol. 235, no. 6278), p. 754. This is a short report by J. MELLAART in which the resemblance of certain ocean going ships shown on a sword to those on Egyptian pottery is noted.

³⁾ WRESZINSKI, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, Vol. II, pl. 62.

⁴⁾ GARDINER, JEA 39. (1953), p. 4. See also *Ugaritica* III, p. 227 ff, *ibid.* IV, p. 122 and fig. 100, p. 131-133. This refers to the discovery of clay tablets bearing the Cypriote Minoan script, testimony of Cypriots living at Minet el-Beida.

⁵⁾ COUYAT-MONTET, *Les inscriptions hiéroglyphes et hiératiques du Ouadi Hammamat*, 1913, p. 82.

time when the king was renewing trade relations with Punt and it would have been very unlikely that relations with Byblos and the northern ports were not also resumed. Assuming that the Egyptians were in contact with Crete and the Aegean it is improbable that they would have been in a position to effect any drastic policy or control over areas that were so remote.

During the Ptolemaic and later periods the term Hau-nebut was certainly used by the Egyptians to designate Greeks, although it was applied to those living in Asia Minor rather than to those in Europe or the Aegean. In the Twenty Sixth Dynasty also the phrase seems to have been used as a term for the Greeks, for an inscription carved on a sarcophagus belonging to an Ionian mercenary called Potasimto¹⁾ calls the owner "Commander of the foreigners Hau-nebut". VERCOUTTER discounts even this evidence from the late period because the demotic texts never use this name for the Greeks but use WYNN or the Egyptian transcription for Ionians instead. This argument is scarcely conclusive, however, for it is assumed that the old term had not by now completely lost its original meaning, then only those Greeks who lived in island areas or on coastal promontories would qualify for the name Hau-nebut, as indeed the Ionian islanders in this period. The use of the demotic WYNN is in any case colloquial language, the other hieroglyphic form preserved in temple inscriptions is the old traditional form.

The fact that the term was still applied in certain cases such as that of the commander Potasimto also again supports GARDINER's location.

The contention that the Hau-nebut were a hostile people who would have been associated by the Egyptians with the Asiatic peoples who had so often invaded Egypt since the earliest times, rather than the Aegean peoples, rests mainly on certain texts which are of a general kind²⁾. These do not in reality contain specific references to fighting the Hau-nebut and may therefore be discounted as evidence of real hostility. Indeed it has been noted elsewhere, that the earliest references to the Nine Bows were not of a particularly hostile group of peoples, this seems to be a later development.

If all these facts are taken into account it is necessary to look for the original home of the Hau-nebut either on a coast with many marked promontories and headlands or else in an area with islands, or possibly one with both these features. The people themselves need not have been hostile, should have been easily accessible from the Delta bearing in mind the early appearance of their name in Egyptian texts, and were later credited with bringing certain specific products as presents. The key to the answer may perhaps be found in an inscription of the time of Ramesses II which is carved on the bases of the columns

¹⁾ Recueil de Travaux 20 (1898), p. 79. ROWE, ASAE 38 (1938), p. 169.

²⁾ VERCOUTTER, *op. cit.*, p. 164-170 gives some examples mainly from the New Kingdom.

of the temple of Luxor; "all the lands (tau) of the Fenkhu and all the Hau-nebut to the limits of Asia"³⁾. Here the Hau-nebut are linked with the Fenkhu, a people generally thought to have lived in Phoenicia, certainly in the coastal area of either Syria or Lebanon. The text also shows that the Hau-nebut had no lands in the ordinary sense of the word as they were separated from the peoples who had. The list of products brought by the Hau-nebut quoted above is strong support for this association for it ends the list with timber. This piece of evidence is most significant for the most probable place for the Egyptians to obtain timber from in any period would have been the Phoenician coast.

This area would also have been the furthest place outside the Nile valley that lay to the north that the Egyptians would have known about from the end of the predynastic period and during the early dynastic period. The kings of the First Dynasty traded with the towns on the coast of Lebanon and had by that date acquired sufficiently strong influence over them to obtain considerable quantities of cedar wood⁴⁾. This trade seems to have started before the unification of Egypt and had grown to considerable proportions by the Fourth Dynasty, this being the period of the first mention of the Hau-nebut.

The other products listed as being brought were all of Asiatic origin and therefore provide no problems in this particular respect. It is interesting that the reference to the Hau-nebut in the funerary temple of Sahurê appears in conjunction with other fragments showing the departure and return of a maritime expedition possibly to the Asiatic ports⁵⁾. Some of the ships shown may be the 'Byblos ship' mentioned in texts of the period. The reliefs also show captive figures being led by Egyptian deities and these are called Asiatics and Iuntiu.

The coast of Lebanon provides the geographical features that are required by the suggested explanation of the term i.e. "islands and promontories". The city of Tyre originally stood on an island⁶⁾, while further up the coast to the north there was the island of Arvad (mod. Ruad). Sidon and Byblos itself were both built on promontories and thus come into the same category, so that all the most probable points that the Egyptians reached during their early trading expeditions would be included. Again owing to the flexible nature of the term, the words Hau-nebut could gradually be applied to any other islands and harbours around the eastern Mediterranean coast, for example Pharos and Aradu in the Levant, and lastly Rhodes. This process of widening

³⁾ VON BISSING, Acta Orientalia 8 (1930), p. 134.

⁴⁾ See remarks by W. B. EMERY, *Archaic Egypt*. Chapter 8 has a discussion of this point. Both cyprus and cedar wood were imported from Lebanon and Syria from an early date. See also p. 182.

⁵⁾ BORCHARDT, *op. cit.*, Vol. II, pls. 11-13.

⁶⁾ See HUTCHINSON, *op. cit.* on this type of harbour, p. 100. Also A. POIDEBARD, *Un grand port disparu, Tyr*, 1939.

would in time bring the Egyptians and the Aegean peoples into contact, assuming that this had not already occurred in the Lebanon.

Finally the term could, and indeed was, applied to the actual Aegean islands if later references are to be accepted. A policy of following the coast would eventually bring ships to Rhodes whose position may have been that of the key to the Dodecanese islands and also to Crete. If this were so then the Dodecanese may well have been included in the term *Hau-nebut* when contacts were established. In this context it is worth quoting a comment of Platon on the nature of the type of harbours used by the Cretans; "often Minoan ports were situated on small promontories affording a harbour on either side according to the wind"¹.

This so exactly fits our idea of what the Egyptians may have meant by *Hau-hebut* that these Minoan harbours may be regarded as parallel to the harbours of the coast of Lebanon. Further proof may also be afforded by the fact that the Minoans of the Bronze age and later seem to have preferred to use small harbours on small islands situated a few miles off the coast for their trading.

The term *idbw h3w nbw* would then be better rendered as "shores of the *Hau-nebu*" a description very apt for dwellers on coastline promontories used as sea ports.

One final piece of evidence remains to be cited. An Eleventh Dynasty hymn written in honour of the goddess Hathor contains this reference to the *Hau-nebut*; "Thy might (power) reaches the *Hau-nebut*"²). Although this may have been intended only as a vague compliment to the power of the goddess, other sources show that she was in fact venerated at Byblos and that Lebanon may thus have been intended by the writer.

Knowledge of the Aegean peoples would not have ruled out this area still being called by its old name, the New Kingdom references previously cited show that it could still be used for the Phoenician coast. The case is therefore a similar one to that of Nubia. At first the Egyptians applied the name *Hau-nebut* to those peoples on the coasts of Syria and Lebanon, later they extended the area to include all similar localities as far as the Aegean.

To sum up the exact areas of the Nine Bows cannot be fixed for certain, from the evidence of inscriptions and reliefs the term seems to express the idea of foreign peoples in general terms unlike the more specific lists of foreign nations. The terms were also changing ones used with different meaning at certain periods, but subject to a general expansion as more of the world became known to the inhabitants of Egypt.

University College, London

ERIC UPHILL

¹) HUTCHINSON, *op. cit.*

²) JEA 4 (1917), p. 32.

ZUR LESUNG UND DEUTUNG DES DRAMATISCHEN RAMESSEUMPAPYRUS

Im Jahre 1928 hat K. SETHE die ausführlich kommentierte Bearbeitung eines Papyrus vorgelegt¹), der, in viele einzelne Bruchstücke zerbrochen, zusammen mit anderen Papyri in einem Grab des Mittleren Reichs im Ramesseumbezirk gefunden worden war. Der Papyrus besitzt eine Länge von über 2 m und eine Höhe von 26-27 cm. Das über die gesamte Länge des Papyrus gehende Schriftfeld ist etwa 18,5 cm hoch und hat heute noch etwa 138 senkrechte Zeilen von ungleicher Breite bewahrt. Unter dem Schriftspiegel befindet sich ein waagrechtes Bildfeld von 4, 6-4, 9 cm Höhe, das an manchen Stellen durch senkrechte Trennungslinien abgeteilt ist.

Der Papyrus enthält ein Festspiel zu Ehren Sesostri I., dessen dramenartiger Aufbau ihm den Namen „Dramatischer Ramesseumpapyrus“ (hier DRP genannt) eingetragen hat. 46 Szenen bringen Auftritte und Handlungen von Personen, die mit mythologischen Gestalten gleichgesetzt werden. Rede und Antwort bestimmen den Ablauf der einzelnen Szenen. Die Handlung spielt sich an räumlich oft weit auseinander liegenden Orten ab.

W. HELCK erkannte²), daß die Abfolge der einzelnen Ritualszenen des DRP in der vorliegenden Form nicht stimmen konnte. Mit überzeugenden Argumenten wies er nach, daß ursprünglich zusammengehörende Szenen im niedergeschriebenen Text weit getrennt sind. Er nahm an, daß das Ritual in anderer Form als es niedergeschrieben wurde, durchgeführt worden ist und der vorliegende Text neu geordnet werden müsse.

Bevor die richtige Abfolge der einzelnen Szenen ermittelt werden konnte, mußte aber die Fehlerquelle für das Durcheinander der Szenenfolge gesucht werden. Diese setzte HELCK bei dem ersten Bearbeiter des Rituals an. Er nahm an, daß die Gestalt des Rituals ursprünglich mythenfrei war und für die Ausübung des Rituals jeweils eine „Festrolle“ benützt wurde, die aus Bildern mit kurzen Beischriften bestand. Dabei bezogen sich die Beischriften auf die abgebildeten Handlungen, während jeder mythologische Kommentar fehlte. Als zu einer bestimmten Zeit die Rituale mythologisiert wurden und damals der erste Bearbeiter des Rituals des DRP daran ging, das auf der „Festrolle“ illustrierte Ritual aus dem Osirismythos zu deuten, ging der Kommentator so vor, daß er in Sätzen die im Bild erscheinende Handlung beschrieb und für die Handlungen, Gegenstände und Personen des Kults jeweils das mytholo-

¹) SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ 10, 1928, 83 ff.

²) HELCK, *OrNs* 23, 1954, 383 ff.

gische Äquivalent gab ³⁾. Nach Ansicht von HELCK befand sich aber die „Festrolle“, auf deren Bilder sich der erste Bearbeiter bei der Kommentierung des Rituals stützte, in sehr schlechtem Zustand ⁴⁾. Die Papyrusrolle, die die Bildstreifen enthielt, war, wie er meinte, flach gedrückt und an den Kniffstellen zerbrochen. Ohne sich darüber klar zu werden, daß der Ritualablauf in Unordnung geraten werde, habe der Bearbeiter von der in zwei Teilen gespaltenen Papyrusrolle jeweils die obere „Schale“ abgehoben und die Bilder in der neu auftretenden Reihenfolge kommentiert. Der Erfolg war, daß die Anordnung der Szenen völlig durcheinander geriet.

Zur Wiederherstellung der richtigen Abfolge des alten Ritualbildstreifens zog HELCK eine Festdarstellung des Neuen Reichs heran. Er hatte mit Recht bemerkt, daß im Grab des Cheriuf in Theben ⁵⁾ das Sedfestritual Amenophis III. in Bildern geschildert wird, die den Vignetten des DRP entsprechen. Diese Bilder im Grab des Cheriuf, die ausführlicher sind als die des DRP, führte HELCK auf eine alte „Festrolle“ mit guter Überlieferung und der richtigen Anordnung der Szenen zurück. Durch einen Vergleich der Darstellungen im Grab des Cheriuf mit den Vignetten des DRP konnte er einen Textverlauf gewinnen, der wahrscheinlicher erschien als der herkömmliche, der für den DRP angenommen wurde.

Dem ist aber entgegen zu halten, daß bei einem angenommenen Durcheinander der Szenen des DRP die Textrolle für das Tempelritual unbrauchbar geworden wäre. Daß der Text aber verwendet wurde, zeigen die von H. IBSCHER festgestellten Klebungen auf der Rückseite des Papyrus bei den Zeilen 9/10, 32/33, 56/57, 75/76, 96 und 121 ⁶⁾. Um zu einer neuen Darstellung des Ritualablaufs des DRP zu gelangen, muß daher eine andere Methode gewählt werden. Sie geht nicht von der Betrachtung der „Festrolle“ aus, sondern von der Beobachtung, wie der Text beschrieben und bebildert wurde.

Für die Beschriftung des Papyrus hat SETHE eine Folge von rechts nach links ermittelt, während er bei der Bebilderung eine umgekehrte Reihenfolge annahm. „Vermutlich hat der Schreiber, nachdem er den Text vom Ende bis zum Anfang geschrieben hatte, nun anschliessend nach der Weise des Bustrophedon die Bilderreihe vom Anfang bis zum Ende unter den Text gefügt“ ⁷⁾. Diese Vermutung steht aber in Widerspruch zu den eigenen Beobachtungen von SETHE. Die Illustrationsbilder der linken Hälfte des Papyrus sind in rohem Umriß gezeichnet und lassen die einzelnen Gestalten skeletthaft erscheinen. Dagegen bestechen die Bilder der rechten Hälfte durch ihre

³⁾ HELCK, a. O. 384.

⁴⁾ HELCK, a. O. 388.

⁵⁾ FAKHRY, ASAE 42, 1943, 449 ff., Taf. 39, 40.

⁶⁾ SETHE, a. O. 86.

⁷⁾ SETHE, a. O. 87.

genaue Zeichnung. Von dem später getilgten Querstrich bei Zeile 96 an ⁸⁾ bis zum Ende der Papyrusrolle sind die Figuren mit Innenzeichnung wiedergegeben und die Menschen mit Kleidern ausgestattet. Diese Illustrationsweise des Papyrus könnte den Analogieschluß erlauben, daß die Bebilderung wie die Beschriftung der senkrechten Zeilen schrittweise von rechts nach links erfolgte. Die fein ausgeführten Darstellungen wären dann vermutlich vor den rohen Umrißzeichnungen der linken Hälfte entstanden.

Hier sind jedoch Einschränkungen zu machen. Wie einzelne Details zeigen, kann die Bilderreihe nicht auf der ganzen Länge der Papyrusrolle von rechts nach links eingerichtet worden sein. Zumindest in der zweiten Hälfte des Papyrus erfolgte sie von links nach rechts. Bei dem später getilgten Trennungsstrich bei Zeile 96 setzte der Schreiber oder Zeichner ein und brachte von dort aus nach seiner Papyrusvorlage die Vignetten bis zum äußeren rechten Ende an. Dieses Verfahren änderte er aber, als sich herausstellte, daß sich die Bilderreihe gegenüber dem dazugehörenden Text verschieben mußte, wenn er nicht darauf achtete, daß die Bilder vorschriftsmäßig unter einen bestimmten Text kamen. Daher wurden Trennungslinien vor bestimmte Szenengruppen gezogen und die für die Illustration vorgesehenen Bilder von rechts nach links bzw. von links nach rechts in die so bemessenen Räume eingetragen. Da der zur Verfügung stehende Raum zwischen zwei Trennungslinien aber oft durch eine einzelne, wichtige Zeichnung zu sehr beansprucht wurde, geschah es, daß auf manche Bilder kurz vor dem Trennungsstrich verzichtet werden mußte. Auf diese Art gingen vor dem rechten Trennungsstrich das Bild zu Z. 72-75 und vor dem linken Trennungsstrich das zu Z. 15-17 verloren. Das Fehlen anderer Bilder könnte durch ähnliche Raumnot erklärt werden. Das bedeutet, daß an Stellen, wo zum Text gehörende Bilder fehlen, weitere, jetzt zerstörte Trennungslinien angenommen werden dürfen. Ein Trennungsstrich könnte so vor den Zeilen 87, 88 und 5-7 gezogen worden sein und wohl auch vor dem unvollständigen Bild zu Zeile 41-45. Da die meisten Fälle von Raumnot vor einem linken Trennungsstrich liegen, ist anzunehmen, daß die Bebilderung von rechts nach links erfolgte.

Den Trennungslinien kam bei der Illustration des Papyrus von rechts nach links große Bedeutung zu. Es läßt sich jedoch nachweisen, daß diese, das Bildfeld abteilenden Striche bereits bei der Beschriftung des Papyrus bestanden und nicht erst, wie oben angenommen wurde, für die Bebilderung gezogen wurden. Im Textfeld des Papyrus ist nämlich festzustellen, daß kurz vor den im Bildfeld angebrachten Trennungsstrichen der Szenenanfang bei den Zeilen 80, 81 merkwürdig gedrängt erscheint und bei Zeile 1 sogar zwei Szenenanfänge in eine einzige Zeile aufgenommen sind. Ähnliches ist bei den Zeilen 136

⁸⁾ SETHE, a. O. 225.

und 89 zu beobachten, in deren Nähe ursprünglich vielleicht ebenfalls ein das Bildfeld abteilender Trennungsstrich lag. Dieser Zusammendrängung zweier Szenenanfänge in eine Zeile entspricht im Bildfeld die Verschmelzung mehrerer Bilder zu einer Vignette. Die Bilder zu Zeile 34-36 und 37-40, die aus Platzmangel nicht mehr für sich allein vor dem linken Trennungsstrich stehen konnten, wurden in einer einzigen, gemeinsamen Vignette (Bild 6) untergebracht⁹⁾. Ähnliches mag mit Bild 22 zu Zeile 101-111 und mit Bild 12 zu Zeile 56-65 geschehen sein, bei denen jeweils links vom Bild in der Lücke ein alter Trennungsstrich vermutet werden darf.

Nach den ermittelten Übereinstimmungen bei Text- und Bildanbringung kann als sicher gelten, daß der DRP nicht nur von rechts nach links beschriftet, sondern auch ebenso bebildert wurde. Diese Arbeitsweise des ägyptischen Schreibers ist an sich nicht verwunderlich. In späterer Zeit wurden Teile des Totenbuchs in ähnlicher Weise linksläufig vom Textende zum Textbeginn niedergeschrieben¹⁰⁾.

Den Trennungslinien, die den von rechts nach links beschrifteten und bebilderten Papyrus unterteilen, mußte eine gewisse Bedeutung zukommen, da ihretwegen Textgruppen verkürzt und Bilder ausgelassen wurden. Sie sind in regelmäßigem Abstand angebracht und bilden gewöhnlich die Verlängerung einer Zeilenlinie. Zwei gegenüberliegende Trennungsstriche teilen den Text und die dazugehörigen Vignetten in Abschnitte in der Form eines „Hauses“ (*hwt*) ein. Diese „Häuser“ entsprechen einer äußerlichen Gliederung in Kapiteln¹¹⁾. Sie stehen nebeneinander und können, wie ein Ostrakon lehrt¹²⁾, das einen Text aus dem Mundöffnungsritual enthält, durchnumeriert werden. Da die Trennungslinien durch die Beobachtungen an der linksläufigen Beschriftung und Bebilderung des Papyrus weitgehend zu ermitteln sind, kann mit Hilfe der erhaltenen Trennungsstriche bei den Zeilen 1, 14/15, 24/25, 33/34, 68/69, 75/76, 79/80 und 129/130 sowie mit Hilfe der wiedergewonnenen Trennungsstriche bei den Zeilen 4/5, 40/41, 54/54bis, 87/88, 100/101 und 135/136 der Text des DRP in insgesamt 14 „Häuser“ unterteilt werden. Die einzelnen Abschnitte befinden sich zwischen den Zeilen 1-[4], [5]-14, 15-24, 25-33, 34-[40], [41]-[54], [54bis]-68, 69-75, 76-79, 80-[86], [87]-[100], [101]-129, 130-[135] und [136] - [(138 + x)].

Die Trennungsstriche hatten bei der linksläufigen Einrichtung des Papyrus eine wichtige Rolle gespielt. Da aber bei Zeile 96 eine gezogene Trennungslinie,

⁹⁾ vgl. auch Bild 3 zu Z. 18-24 mit Trennungsstrich rechts; die summarischen Bilder 19 und 20 zu Z. 89-96; das fehlende Bild zu Z. 87-88.

¹⁰⁾ NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*. Einleitung, 1886, 41 ff.

¹¹⁾ W.B. III, 6.1; GRAPOW, *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*. Leipziger ägyptologische Studien 7, 1936, 36.

¹²⁾ GOEDICKE-WENTE, *Ostraka Michaelides*, 1962, Taf. 26, Nr. 67.

wie SETHE festgestellt hat¹³⁾, nachträglich getilgt wurde, müssen ihre Aufgaben noch auf anderem Gebiet als bei der kapitelweisen, graphischen Aufgliederung des Textes liegen. Denn es wäre pedantisch, eine Trennungslinie zu entfernen, die einen von links nach rechts zu lesenden Text noch ein weiteres Mal unterteilt. Sinnvoll dagegen wäre die Streichung, wenn durch die nicht entfernte Trennungslinie ein Kapitel unrechtmäßig geteilt oder verkleinert würde und sich daraus für die Ritualausübung weittragende Folgen herleiteten. Das wäre aber nur der Fall, wenn die einzelnen, durch Trennungsstriche abgeteilten Kapitel, die in sich von links nach rechts zu lesen sind, in großem Zusammenhang sprungweise von rechts nach links anzuordnen sind. Dann würde die nicht getilgte Trennungslinie den Text in zwei Abschnitte von Zeile 97-[100] und [87]-96 aufteilen, anstatt sie in einer geschlossenen Gruppe von Zeile [87]-[100] zu belassen.

Der Gedanke einer linksläufigen Anordnung der einzelnen Szenengruppen wäre für den DRP nichts Absonderliches. Sie würde analog zur Beschriftung und Bebilderung geschehen. Daher ist anhand der erhaltenen und rekonstruierten einzelnen Kapitel zu überprüfen, ob eine linksgerichtete Anordnung der Kapitel möglich ist. In engem Abstand angebrachte Trennungslinien liegen bei den Zeilen 14/15, 24/25 und 33/34. Sie bilden zwischen den Zeilen 15-24 und 25-33 jeweils zwei „Häuser“. Werden diese beiden Abschnitte linksläufig so angeordnet, daß der Abschnitt von Zeile 25-33 vor dem Abschnitt von Zeile 15-24 steht, zeigt sich an der Stelle, wo sich die Ritualhandlungen der beiden Abschnitte begegnen, ein reibungsloser Übergang. Die in der Niederschrift des Papyrus weit getrennten Handlungen vom „Dreschen der Gerste“ (Z. 29-31) und vom „Dreschen des Spelts“ (Z. 15-17) stehen plötzlich nebeneinander. Ähnliches ist beim Übergang des erschlossenen Kapitels von Zeile 34-[40] zum erschlossenen Abschnitt von Z. [41]-[54] zu beobachten. Wenn das linke „Haus“ (Z. 34-40) auf das rechte „Haus“ (Z. 41-54) folgt, kommt das sonst völlig isoliert stehende „Hinabsteigen zu den Schiffen“ (Z. 53-54) neben die Handlung: „*jm* und *bsn* in das Königsschiff bringen“ (Z. 34-36). Noch glatter ist der Übergang des Abschnitts von Zeile [54bis]-68 zu dem zwischen erschlossenen Trennungslinien stehenden Abschnitt von Zeile [41]-[54]. Das rechts liegende *hwt* endet damit, daß „Zeichengeber“ für das Opfer herangeholt werden (Z. 68), während die links davon liegende Szenengruppe mit dem „Zeichengeben zum *hmt*-Opfer“ (Z. 41-45) beginnt.

Die Überprüfung der am linken Ende des Papyrus niedergeschriebenen Handlungen zeigt, daß sich bei einer kapitelweisen Aufgliederung des Textes von rechts nach links eine sinnvolle Szenenfolge ergibt. Es kann demnach als wahrscheinlich gelten, daß die Anordnung der in einzelnen *hwt* zusammen-

¹³⁾ SETHE, UGAÄ 10, 1928, 255.

gefaßten Szenengruppen analog zur Beschriftung und Bebilderung des Papyrus von rechts nach links zu erfolgen hat. Im ersten *hwt* am rechten Ende des Papyrus könnte dann das Ritual begonnen haben.

Für einen Rechtsanfang des Rituals auf dem Papyrus spricht auch der Erhaltungszustand der Schriftrolle. Die einzelnen Fragmente der in sehr zerstörtem Zustand gefundenen Rolle wurden von IBSCHER wieder zusammengefügt. Nur die untere Ecke am rechten Ende blieb verschwunden. Nach IBSCHER war sie schon im Altertum verloren¹⁴⁾. Wenn angenommen wird, daß dieser Teil des Papyrus gewöhnlich nach außen zu liegen kam, weil dort das Ritual begann, wird verständlich, warum gerade am rechten Ende eine Ecke des Papyrus fehlt. Diese Stelle der Schriftrolle gehörte zum äußeren Deckblatt, das durch häufigen Gebrauch stark abgegriffen wurde und trotz eines angebrachten Schmutzstreifens endlich einriß.

Bei der Neuordnung der Ritualhandlungen werden die einzelnen Abschnitte in einer Folge von rechts nach links stehen müssen. Die 14 ermittelten Szenengruppen befinden sich dann wahrscheinlich zwischen den Zeilen [136]-[(138 + x)], 130-[135], [101]-129, [87]-[100], 80-[86], 76-79, 69-75, [54bis]-68, [41]-[54], 34-[40], 25-33, 15-24, [5]-14 und 1-[4]. Damit ergibt sich folgender Ritualverlauf:

Gruppe	Szene	Zeilen	Handlung
I	1	136-138	Holen von <i>j3t</i> und <i>špnt</i> -Krügen
	1a	—	Räucherung (?) und Libation (?)
	1b	—	Herbeirufen der ?
II	2	130-131	Bringen des Essens
	3	132-133	Austeilen der Speisen
	4	134-135	Austeilen der Salben
III	5	101-103	Bringen des <i>knj</i> -Latzes
	6	104-106	Bringen von Brot und Bier
	7	107-111	Bringen der Kleiderstoffe
	8	111-113	Herbeiführen der <i>šhnmw-3h</i> -Priester
	9	114-116	Tragen der Königsstatue
	10	117-119	Prügelei der Priester ¹⁵⁾
	11	120-122	Auswählen der Sängerinnen
	12	123-125	Übergabe von Schenkel und Gewebe
	13	126-129	Weitergabe von Schenkel und Gewebe
	14	87- 88	Bringen des Goldrings (?)
IV	15	89- 90	Herbeirufen der Großen
	16	89	Herbeibringen des Uden-Opfers

¹⁴⁾ SETHE, a. O. 84.
¹⁵⁾ ALTENMÜLLER, JEOL 18, 1964, 273.

Gruppe	Szene	Zeilen	Handlung
V	17	91- 96	Herbeibringen der Spezereien
	18	97-100	Austeilen der Brothälften an die Großen
	19	80- 81	Auftragen des Hetep-Mahls
	20	81- 82	Umzug um die beiden Standarten
VI	21	83- 86	Bringen der Szepter und Hohen Federn
	22	76- 79	Bringen der <i>š3tbw</i> -Kette aus Fayence
VII	23	69- 71	Auftragen des Weins
	24	72- 75	Bringen der <i>ht</i> -Kette aus Karneol
VIII	25	54bis- 55	Bringen von Brot und Bier und Opfer
	26	56- 58	<i>mn</i> ^c -Spiel und <i>mm</i> -Spiel
	27	59- 63	Auftreten der <i>mht</i> -Mädchen und der Schlächter
	28	64- 65	Auftreten der Tischler
	29	66- 68	Auftragen des Altars
IX	30	41- 45	Zeichengeben zum <i>hnkt</i> -Opfer
	31	46- 47	Spende vor dem Djedpfeiler
	32	48- 50	Aufrichten des Djedpfeilers
	33	51- 52	Anlegen des Stricks an den Djedpfeiler
X	34	53- 54	Hinabsteigen zu den Schiffen
	35	34- 36	<i>jm3</i> und <i>bsn</i> in das Königsschiff bringen
XI	36	37- 40	<i>jm3</i> und <i>mns3</i> -Krüge in die beiden Begleitschiffe bringen
	37	25- 28	Holen der königlichen Machtzeichen
XII	38	29- 33	Gerste auf die Tenne legen
	39	15- 17	Spelt auf die Tenne legen
	40	18- 20	Übergabe von zwei <i>š4</i> -Kuchen
XIII	41	21- 24	Die Begleitschiffe beladen (?) ¹⁶⁾
	42	5- 7	<i>mns3</i> -Krüge in das Königsschiff bringen
	43	8- 10	Schlachten des Opferrinds
	44	11- 14	Zerlegen des Opferrinds
XIV	45	1	Übergabe des Schenkels (?)
	46	1- 4	Abfahrt der Schiffe

Wenn die für den DRP angenommene Abfolge der Szenen richtig ist, müssen sich Übereinstimmungen zwischen dem auf ihm niedergeschriebenen Ritual und den Festdarstellungen im Grab des Cheriuf¹⁷⁾ in Theben nachweisen lassen. HELCK¹⁸⁾ hat mit Recht gezeigt, daß die Darstellungen auf der West-

¹⁶⁾ Das in Z. 21 die Handlung beschreibende hapax legomenon *g3* wird Verbum simplex zu dem *n*-präfigierten und reduplizierten Verb *ng3g3* „strotzen“ o.ä. (W.B. II, 349.11; vgl. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, An. Or. 34, 1955, 192, § 437) sein. *g3* würde dann die Bedeutung „voll“ o.ä. erhalten. *rdjt g3* könnte „beladen“ bedeuten. Vgl. zu dieser Worterklärung die Darstellung des Beladens der Schiffe im Grab des Cheriuf (s.u. Anm. 31).

¹⁷⁾ FAKHRY, ASAE 42, 1943, Taf. 39, 40.

¹⁸⁾ HELCK, OrNs 23, 1954, 385.

wand im Vorhof des Cheriufgrabes mit der Bilderreihe unter dem Text des DRP verwandt sind und daß beide Dokumente wahrscheinlich sogar die gleichen Ritualhandlungen schildern.

Der Anfang der Ritualdarstellungen liegt bei Cheriuf mit Sicherheit auf der linken Hälfte der Westwand ¹⁹⁾. Dort werden in einer langen Inschrift die Zeremonien der Ehrengoldverleihung beschrieben, die am 27. Payni im 30. Regierungsjahr Amenophis III. stattfanden. Sie leiten die eigentlichen Festfeiern des Monats Epiphi ein, in dem Amenophis III. sein erstes Sedfest nach „alten Vorschriften“ ²⁰⁾ beging. Die Darstellung dieser Jubiläumsfestfeier beginnt mit dem übergroßen Bild der Einführung einer Königsstatue, an der eine Mundöffnung durchgeführt wird ²¹⁾. Entfernte Anklänge an die Statueneinführung des DRP (Z. 114 ff.) finden sich hier.

Es folgen die Darstellungen der schmalen Bildstreifen. Sie sind, wie sich später erweisen wird, von unten nach oben und von außen nach innen zu lesen. Sie bringen die Fortsetzung der Handlungen, mit denen in der übergroß dargestellten Szene am rechten Ende der Wandhälfte begonnen wurde. Im unteren Bildstreifen fallen am linken Ende zunächst die mit Wolfsköpfen maskierten Priester auf. Die Masken lassen an die als „Wölfe“ verkleideten *shnw-3h*-Priester (Z. 116) denken, denen die Einführung der Königsstatue in die „Kapelle“ übertragen worden ist. Es schließt die Darstellung von paarweise sich gegenüber stehenden Tänzerinnen an. Ob durch den von ihnen ausgeführten Tanz die im DRP geschilderte Prügelei der Priester (Z. 117-119) ²²⁾ ersetzt worden ist, ist fraglich, vor allem da am linken Ende des darüber liegenden Bildstreifens die Reste einer Figur zu sehen sind, die das bei der Prügelei gebrauchte *ms*-Holz in den Händen hält. Auf diese in Resten erhaltene Figur folgen nach rechts mehrere Sängerinnen, die mit den Gesten der Trauer eine Klage singen ²³⁾. In ihnen sind gewiß die Sängerinnen des DRP (Z. 120-122) zu erkennen. Was im DRP auf diese Szenen folgt, ist bei Cheriuf ausgelassen. Dafür wird eine Szene gezeigt, die im DRP nicht erscheint. In dem obersten, besonders hohen Bildstreifen sind Priester und Große des Reichs dargestellt,

¹⁹⁾ FAKHRY, a. O. Taf. 40; HELCK, a. O. 385 meint, daß der Beginn der Ritualdarstellungen auf der rechten Bildwand im Vorhof zum Grab des Cheriuf liege. Die lange Einleitungsinschrift zu den Darstellungen des Festgeschehens befindet sich jedoch auf der Wand links des Eingangs zum Grab. Die Festdarstellungen der rechten Wand, die, wie man sehen wird, die Fortsetzung zu den Bildern der linken Wand bringen, tragen als Aufführungsdatum allgemein das Jahr 36 der Regierung Amenophis III. (Urk. IV, 1860), während die der linken Wand auf das vorhergehende 1. Sedfest im Monat Epiphi des 30. Regierungsjahrs Amenophis III. (Urk. IV, 1867) datiert werden. Wo das fiktiv frühere Datum der Festaufführung liegt, wird wohl auch der Beginn des Rituals zu suchen sein.

²⁰⁾ Urk. IV, 1867.15

²¹⁾ Urk. IV, 1871.2

²²⁾ ALTENMÜLLER, JEOL 18, 1964, 273.

²³⁾ Urk. IV, 1871.10-20

die unter der Begleitmusik von Prinzessinnen den König und seine Gemahlin auf einer Barke heranziehen ²⁴⁾. Erst der anschließend dargestellte Umzug der Standarten gehört wieder in das Ritual des DRP (Z. 81-82). Es folgt die Krönung (Z. 83-86), nach der sich der König seinen Beamten in vollem Ornat zeigt.

Hier enden die Darstellungen des Rituals auf der Westwand links des Eingangs zum Grab des Cheriuf. Rechts neben dem Eingang werden die anschließenden Handlungen gezeigt ²⁵⁾. Der Beginn der Beschreibung wird, wie auf der linken Seite der Westwand, bei dem übergroßen Bild des thronenden Königs und seiner Gemahlin einsetzen müssen, das die dem Grabeingang zugewandte Seite der rechten Wand beansprucht. Dem König werden, wie es auch im DRP heißt (Z. 76-79; 72-75), zwei Pektoreale überreicht ²⁶⁾. Schwieriger ist es, die Fortsetzung der Ritualdarstellung zu finden ²⁷⁾. Wenn der Anordnung der Szenen, nach der das Fest auf der linken Hälfte der Wand abgebildet wurde, gefolgt werden darf, müßten die Anschlußszenen auf der Linie liegen, die dem Überbringer der Pektoreale, dem Grabinhaber Cheriuf, als Standlinie dient. Der über die ganze Breite der linken Wand gehende untere, schmale Bildstreifen würde dann zunächst bei der Ritualbeschreibung auszuschließen sein. Die damit getroffene Anordnung der Bildstreifen entspricht, wie sich zeigen wird, der Ritualabfolge des DRP.

In der Bildzeile, die auf der Höhe der Standlinie des Grabinhabers beginnt, werden von rechts nach links Kampfspiele dargestellt, denen der Tanz von Männern und von Mädchen aus den Oasen folgt. Diese Reihenfolge entspricht dem Ablauf der an die Übergabe der Pektoreale anschließenden Handlungen des DRP (Z. 56-63). Die darüber liegende Bildzeile umfaßt die Darstellung von Tänzern, Opfertischträgern und Taktangebern, in denen sicher die Tischler, Altarträger und „Zeichengeber“ der im DRP folgenden Szenen (Z. 64-68; 41-45)

²⁴⁾ Auch HELCK, OrNs 23, 1954, 394 f. bemerkt, daß die Handlung „Das Königsschiff ziehen“ im DRP nicht erscheint. Die in schlechtem Zustand erhaltene Darstellung der Prinzessinnen, die dem Königsschiff mit Körben (?) auf den Köpfen entgentreten, verbindet er mit der Szene vom „Bringen des Weins durch die Königskinder“ (Z. 69-71), die im DRP auf die Krönung des Königs folgt. Ob mit dieser Darstellung wirklich die Übergabe des Weins gemeint ist, bleibt unsicher. Ebenso ungewiß ist, ob stattdessen, wie hier vorgeschlagen wird, die Darstellung rechts von den beiden unteren schmalen Bildstreifen, die Prinzessinnen mit *nmst*-Krügen und *snbt*-Vasen zeigt, mit der Übergabe des Weins in *špnt*-Krügen verbunden werden darf.

²⁵⁾ FAKHRY, ASAE 42, 1943, Taf. 39

²⁶⁾ Die Übergabe des Schmucks an den König sucht HELCK, a. O. 393 noch auf der linken Hälfte der Westwand. Die Übergabe sei „nur ganz summarisch in der linken oberen Ecke der Wand abgebildet gewesen“.

²⁷⁾ Hier könnte die Abbildung des Opfers vor dem Kultbild des Osiris-Djed anschließen, die, wie HELCK, a. O. 389 f. bereits annahm, mit dem Opfer an Mechenti-irtj im Ritual des DRP (Z. 54 bis -55) verbunden werden darf. Allerdings wäre auch möglich, daß die im oberen Bildstreifen dargestellte Opferhandlung zu der daneben abgebildeten Handlung vom „Errichten des Djedpfeilers“ gehört.

zu erkennen sind. Im oberen Bildfeld, das mehr Raum für die Darstellungen gibt als die beiden unteren, schmalen Register wird zunächst das Opfer vor dem Djedpfeiler geschildert, das wohl dem *hnkt*-Opfer des DRP (Z. 41-47) entspricht. Daran schließt, wie im DRP (Z. 48-50), das Errichten des Djedpfeilers durch den König und die „Königsverwandten“²⁸⁾ an. In der rechten oberen Ecke sind die Prinzessinnen (*mšw-nšwt*) dargestellt, die an der Zeremonie teilgenommen haben und jetzt nach der Handlung hinab zu den Schiffen steigen (vgl. DRP Z. 34-36)²⁹⁾. Damit ist die Hauptdarstellung dieser Wand beendet. Auch im DRP liegt an dieser Stelle eine Zäsur, die im Ritual durch einen Wechsel des Schauplatzes kenntlich gemacht wird.

Die Darstellung der Festfeier im Grab des Cheriuf, deren Ablauf mit der im DRP vorliegenden Ritualabfolge weitgehend übereinstimmt, wird im untersten, in der Beschreibung bisher ausgelassenen, Bildstreifen fortgesetzt. Unter dem Thron des nach rechts blickenden Königs sind in der linken Hälfte sich nach rechts wendende Beamte dargestellt, die, von Cheriuf geführt, Gegenstände in den Händen halten, in denen nach dem DRP (Z. 25-28) wohl die Insignien zu erkennen sind, die dem König übergeben werden sollen. Wie in dem darüber liegenden Bildstreifen geht am äußeren rechten Ende des Bildstreifens die Darstellung der Ritualhandlungen in der gewohnten Folge von rechts nach links weiter. Rinder und Esel werden um die Mauern getrieben. Sie zertreten, wie es im DRP heißt (Z. 29-33; 15-17), Gerste und Spelt³⁰⁾.

Die an den „Umtrieb um die Mauern“ anschließende Beladung der Schiffe entspricht wohl im großen Ganzen der im DRP erwähnten „Beladung der Begleitschiffe“ (Z. 21-24)³¹⁾. Die „Königsverwandten“ verstauen Brot und Bier in die Schiffe und vier „Gottesväter“ bringen Opfergaben heran. Allerdings fehlt die Darstellung des Königsschiffes, in das nach dem Text des DRP (Z. 34-36 und Z. 5-7) allerlei kultische Gegenstände geladen werden sollen. Vielleicht kann die fehlende Darstellung des Königsschiffes damit erklärt werden, daß sie, wie im oberen Register der linken Hälfte der Westwand, zu viel Platz beansprucht hätte³²⁾.

Auf die Beladung der Schiffe folgt, wie im DRP (Z. 8-14), die Schlachtung. Ein Rind wird getötet und von den herbeigerufenen Schlächtern zerlegt. Der ausgelöste Schenkel kommt zu den aufgestapelten Opfergaben in die

²⁸⁾ Zu den *irj-ih-t-nšwt* (*rh-nšwt*), die hier „Königsverwandte“ genannt werden, vgl. HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln*, Äg Fo 18, 1954, 26 ff.

²⁹⁾ Die Gleichsetzung der einzelnen Szenen findet sich bei HELCK, OrNs 23, 1954, 389-393.

³⁰⁾ vgl. BLACKMAN-FAIRMAN, JEA 35, 1948, 98 ff.; JEA 36, 1949, 63 ff.

³¹⁾ Zu dem Ausdruck *rdjt g3* als „beladen“ s.o. Anm. 16.

³²⁾ HELCK, a. O. 386 f. versucht nachzuweisen, daß das Überbringen von *jm3*, *bsn* und *mns3*-Krügen in das Königsschiff als umgedeutete Ritualhandlung in der Übergabe der Opfer erscheint, die im unteren Bildstreifen der rechten Wand dargestellt ist.

Schiffe³³⁾. Der Schlußszene des DRP (Z. 1-4) entspricht die nun folgende Abfahrt der Schiffe.

Die Bilder im Grab des Cheriuf geben eine annähernd genaue Schilderung des Ritualablaufs. Die dargestellte Abfolge der Szenen stimmt an den meisten Stellen mit der am DRP ermittelten Szenenfolge überein. Ohne große Schwierigkeiten konnte ein in das Ritual Eingeweihter an den Bildstreifen im Grab des Cheriuf das Ritual folgerichtig ablesen. Die für den DRP ermittelte Umstellung der Szenengruppen in rückläufig gegliederte Abschnitte findet darin ihre Bestätigung.

Auch für andere Ritualtexte ist eine analoge Umstellung bestimmbarer Szenengruppen anzunehmen. Erwähnt sei hier vor allem das Mundöffnungsritual³⁴⁾, bei dem nicht alle überlieferten Texte die gleiche Ritualabfolge besitzen³⁵⁾ und sich gegenseitige Verschiebungen einzelner Szenen besonders deutlich erkennen lassen. So ist der Text des Mundöffnungsrituals auf dem Sarg des Butehajamon aus ramesseidischer Zeit anders angeordnet als der Text auf dem Papyrus der Dame Sajs aus ptolemäischer Zeit. Während z.B. bei Butehajamon die Szenen / 49 - 50 - 50 B - 51 - 52 - 55 I - 55 A - 56 (A-B) / 57 (A-C) - 58 - 59 A / direkt aufeinander folgen, erscheinen die vergleichbaren Szenen auf dem Papyrus der Dame Sajs in einer Folge / 55 (I-III) - 56 A - 55 A / 58 - 59 A - 49 - 50 - 50 B - 51 - 52 - 53 - 54 / 57 (A-D) /³⁶⁾.

Der Text des DRP beschreibt Ritualhandlungen und erklärt sie an zweiter Stelle mit mythologischen Ereignissen³⁷⁾. Nach Ansicht von W. HELCK³⁸⁾ und E. OTTO³⁹⁾ sind diese mythologischen Erklärungen Zutat einer späteren Zeit, die an eine im Kern uralte, ursprüngliche mythenfreie Ritualhandlung

³³⁾ Urk. IV, 1863.1-2

³⁴⁾ OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. Band I u. II, Ägyptol. Abh. 3, 1960.

³⁵⁾ OTTO, a. O. Band II, 189 f.

³⁶⁾ Die rückläufige gruppenweise Gliederung des Textes, die sich beim DRP aus paläographischen Beobachtungen ergab und beim Mundöffnungsritual vermutet werden darf, ist auch am dramatischen Text des Schabakasteins zu erkennen (vgl. die Bemerkungen von SETHE, UGAÄ 10, 1928, 17 unten). Weiter ist ein ähnliches System der Abfolge bei gewissen funerären Sprüchen zu vermuten. Wie S. SCHOTT (*Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult* in „Beiträge zur ägyptischen Bauforschung“ Heft 5, 1950, 149 f. und 153), von anderen Voraussetzungen aus und für andere Zwecke nachgewiesen hat, ist die Spruchfolge der Pyramidentexte so, daß die Sprüche, die am weitesten von der Sargkammer der Pyramide entfernt sind, denen der inneren Räume vorausgehen, obwohl die einzelnen senkrechten Zeilen von innen nach außen zu lesen sind. Auch bei Sprüchen des Totenbuchs ist zu überprüfen, ob eine Anordnung analog zu der des DRP möglich ist (vgl. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*. Einleitung, 1886, 35). Das sind aber Fragen, die in einer späteren, ausführlichen Untersuchung zur Sprache kommen sollen.

³⁷⁾ SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung*, UGAÄ 15, 1945, 30 f.

³⁸⁾ HELCK, OrNs 23, 1954, 383 f.

³⁹⁾ OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*. Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Heft 1, 1958, 9-16.

herangetragen wurden. Von dieser Voraussetzung aus zieht OTTO⁴⁰⁾ den Schluß, „daß im Gang der Handlung nicht die Abfolge der mythischen Ereignisse den Ablauf bestimmt, sondern die reale Handlung der Rite“. Da nun aber für den DRP der Handlungsablauf neu geordnet worden ist, kann mit Recht die Frage gestellt werden, ob das von OTTO am DRP und Mundöffnungsritual ermittelte Verhältnis von Ritus und Mythos auch weiterhin Gültigkeit besitzt.

Der Text des Rituals besteht aus 14 bestimmbareren Szenengruppen, die abschnittsweise von rechts nach links anzuordnen sind. Das Ritual beginnt mit einem Opfer. Auf die Speisung und Bekleidung der Priester folgt die Einführung der Königsstatue in eine Kapelle. Die Neukrönung des Königs, zu der die Großen von Ober- und Unterägypten erscheinen, schließt an. Mit der Übergabe der Kroninsignien erreicht die Feier ihren Höhepunkt. Kampfspiele und Stockgefechte leiten über zu der Zeremonie des Errichtens des Djedpfeilers. Barken werden herangeführt und ausgestattet. Getreide wird gedroschen und Kuchen werden überreicht. Zuletzt wird ein Opfertier geschlachtet und zerlegt. Die Übergabe des Schenkels ist die Endzeremonie der Feierlichkeiten, die mit der Abfahrt der Schiffe schließen.

Der Mythos, der den rituellen Ablauf der Feier begleitet, entstammt dem Osiriskreis. Bei der neugefundenen Anordnung der einzelnen Szenen wird er nicht in Teilen oder unzusammenhängend erzählt. Eine in sich folgerichtige dramatische Abwicklung ist zu erkennen. Der begleitende Mythos interpretiert den Ritualablauf in der Art eines Spiels.

Der Beginn des mythologischen Spiels ist verloren. Der Text setzt erst nach dem Bericht vom Tod des Osiris ein. Horus findet in Gehestj den Leichnam des gefallenen Osiris (Z. 137) und erkennt in Seth den Mörder (Z. 137), der sich mit seinen Gefolgsleuten am Tatort aufhält (Z. 139). Horus ruft seine persönlichen Gefolgsleute heran, die „unter Erdküssen“ (Z. 130) eintreten. Ihnen erteilt er die Ermächtigung zu handeln, indem er ihnen „die Köpfe (wieder) gibt“ (Z. 133; vgl. Z. 97). Sie zur Hilfe auffordernd, setzt er das Horusauge an ihre Köpfe (Z. 134). Sie sollen den Leichnam des Osiris bewachen, der als Tabu mit dem Ausdruck „dessentwegen Seth bestraft werden muß (?)“ (Z. 135) benannt wird. Horus selbst geht zu Geb, dem Vater der Götter, und teilt ihm den Tod des Osiris mit. Er habe den Osiris gefunden, „der müde geworden ist“ (Z. 102). Seth und sein Gefolge hätten seinen Vater getötet (Z. 105). Gegen den toten Vater gewendet, gelobt Horus, den Schenkel des Brudermörders auszureißen (Z. 108), damit Seth nicht wieder gegen Osiris auftrete (Z. 109)⁴¹⁾. Er werde die Glieder des Osiris wieder zusammenfügen lassen (Z. 111).

⁴⁰⁾ OTTO, a. O. 13.

⁴¹⁾ Zur Übersetzung der hier vorliegenden Form des *šdmn.f* vgl. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, 1955, 355, § 541.

Horus befiehlt seinen Gefolgsleuten und dem Gotte Thot, seinen Vater aufzusuchen (Z. 111-113), fortzutragen (Z. 114-116) und ihn zur Begräbnisstätte zu geleiten. Diese Begräbnisstätte ist im Ritual der Tempel, an dessen Eingang die Gefolgsleute des Seth stehen und dem Gott den Einlaß verwehren. Prügelnd müssen sich die Gefolgsleute des Horus Zugang zu den inneren Gemächern des Tempels verschaffen (Z. 117-119)⁴²⁾, wo sich Isis und Nephthys befinden. Die beiden Göttinnen erkennen den Leichnam des ermordeten Osiris. Zu dem Gott gewendet, bezeichnen sie sich als die „die dich preisen“ (Z. 121).

In der Zwischenzeit ist Horus ausgezogen, den Mörder des Osiris zu suchen. Er hat Seth gefaßt und ihm den Schenkel ausgerissen. Mit den Worten: „Gib (ihn) diesem deinem Vater“ (Z. 124) ermutigt Thot den Horus zum Racheopfer. Seth wird vor Osiris geführt, während Horus und Thot sprechen: „Ich habe seinen Schenkel ausgerissen“ (Z. 127/128). Nach der Bestrafung gibt Horus den verurteilten Gott nicht frei, sondern schickt ihn in „Verbannung“. „Geh von dannen, du sollst nicht angetroffen werden!“ (Z. 129) ist der Bann, den Horus gegen Seth ausspricht. Vor Geb begründet Horus dieses erneute Strafurteil mit den Worten: „Er hat es bestimmt gegen sich wegen dieses meines Vaters“ (Z. 88).

Nachdem nun der Widersacher beseitigt ist, wird Horus gekrönt. Geb fordert den Gott Thot auf, die Gefolgsleute des Horus und des geächteten Seth zur Huldigung herbei zu rufen. Zu den Horuskindern und dem Sethgefolge gewendet, spricht er: „[Wartet auf dem] Horus! (Horus) ist euer Herr“ (Z. 90). Während der anschließenden Krönungsfeierlichkeiten erhält Horus von Thot das Auge und den Gottesgeruch in Gestalt von Augenschminke, Salbe und Weihrauch (Z. 91-96). Nach der Krönung huldigen die Gefolgsleute des Horus und die Anhänger des Seth dem König. Horus beauftragt Thot, den Gefolgsleuten zu verkünden: „[Gnädig ist] euch Geb und er gibt euch eure Köpfe (wieder)“ (Z. 99). Durch dieses Dekret erhalten die Gefolgsleute des Königs die „Amtsbestätigung“. Zugleich werden sie aber dadurch verpflichtet, dem Horus das Auge zu überreichen. Ihnen trägt der neu gekrönte König auf: „[Gebt mir] mein Auge, damit ich zufrieden sei mit ihm“ (Z. 100). Wie verlangt, wird das Auge übergeben. Thot nimmt es in Empfang und reicht es an Horus mit den Worten weiter: „Ich reiche dir dein Auge. Sei zufrieden mit ihm“ (Z. 81). Damit gilt die Treue der Gefolgschaft des Königs als erwiesen.

Es folgt die symbolische Besitzergreifung des gesamten Landes. Horus läßt sich von Thot die Standarten heranbringen. Mit den Worten: „Nimm in Besitz deine beiden Standarten!“ gibt er sie an Thot wieder zurück (Z. 82). Daran schließt die Übergabe der Szepter und der hohen Federkrone an den König an. „Horus ist das, der die Hoden des Seth sich einverleibt, [damit er]

⁴²⁾ ALTENMÜLLER, JEOL 18, 1964, 273 ff.

Macht gewinne" (Z. 83-86). Nachdem der König mit den wichtigen Insignien der äußeren Macht ausgestattet ist, die im Mythos aus unklaren Gründen mit den Hoden des Seth verbunden werden, wendet sich Horus an seine persönlichen Gefolgsleute, ihm das Auge des Seth, das Perlenschmuckgehänge, das eigentlich dem Horus gehört, zu bringen (Z. 76-79). „Bringt mir mein Auge, das Perlenschmuckgehänge, das er verschont (?) hat" (Z. 77). Dieser Dienst wird ihm erwiesen. Die Horuskinder treten heran und sprechen: „Ich reiche dir dein Auge in dein Gesicht" (Z. 70). Triumphierend kann er deshalb zu seinem, vielleicht zusammen mit dem Auge aus der Verbannung geholten, jetzt jedenfalls anwesenden Gegenspieler Seth sprechen, daß er ihn völlig entmachen werde und ihm noch das andere Auge, die rote Karneolperle, entreißen wolle. Als Horus, „der sein Auge nimmt von Seth" (Z. 72), verlangt er von dem Gott: „Bring mir das Auge, das karneolrot war für dich, das (blutig) rot war in deinem Munde!" (Z. 75). So gelangen beide Augen in den Besitz des Horus. Sie werden an Mechenti-irtj, den augenlosen Gott, überreicht. Die Übergabe geschieht mit den Worten: „Nimm die beiden Augen in dein Gesicht, damit du mit ihnen siehst" (Z. 55).

Nachdem vor einem dritten Gott die Ordnung wieder hergestellt ist, nützt Geb die Gelegenheit, daß Seth wieder in der Handlung erscheint. Er fordert Horus und Seth auf: „Vergesst" (Z. 57). Horus, der mit Seth gekämpft hatte, ist zur Aussöhnung bereit. Seine Gefolgsleute weist er an, sich mit den Anhängern des Seth zu vertragen: „Ihr seid es ja, die vergessen sollen" (Z. 58). Trotz des geschlossenen Friedens genießen die dem Horus ergebenen Leute gewisse Vorteile vor den Gefolgsleuten des Seth. Nur sie erhalten von Horus den Auftrag: „[Ihr] sollt mein Haus [auf] Erden füllen (?) mit meinem Auge" (Z. 60). Für diesen Auftrag schickt er sie in die verschiedenen Teile des Landes. „Entfernt euch seinetwegen" (Z. 65), lautet der Befehl des Horus. Dem Sethgefolge werden aber die Dienste in der Nähe des Herrschers übertragen. Da bemerken die Horuskinder, daß das Sethgefolge nur schlecht seinen Pflichten nachkommt. Vor Geb beklagen sie sich mit den Worten: „Nicht gibt es einen anderen Gott (?), der erfüllen könnte, was wir zu tun bestimmt sind" (Z. 68). Thot muß eingreifen. Mit dem Befehl „Senkt den Kopf!" (Z. 42 bis) ermahnt er sie zur Gefolgstreue. Das Sethgefolge unterwirft sich von neuem dem Herrscher. Daher weist Horus den Thot an: „Gib ihm (dem, Sethgefolge) seinen Kopf (wieder)" (Z. 43). Möglicherweise ist bei der Untersuchung, warum das Sethgefolge sich untreu erwies, erkannt worden, daß Seth eine Verschwörung gegen Horus anzetteln wollte. Denn Horus spricht jetzt zu dem Gott einer unbenannten Stadt: „Er (Seth) atmet einen Geruch aus, der *jbb* gegen mich macht" (Z. 44). Geb schaltet sich ein. Zu Thot gewendet, spricht er über Seth: „Man gebe ihm (dem Horus) seinen (des Seth) Kopf zweimal" (Z. 47). Unter Osiris soll Seth in Fesseln gehalten werden.

„[Lasset] ihn [dauern] unter ihm" (Z. 48), lautet das Urteil, das von den Horuskindern vollstreckt wird.

Osiris ist in der Zwischenzeit auf geheimnisvolle Weise zu einem *jm3*-Baum⁴³⁾ geworden. Bewundernd spricht Thot zu Horus: „Wie lieblich ist doch dieses, was aus diesem deinem Vater gekommen ist" (Z. 35). Auch Isis und Nephthys reden über Osiris: „Du bist lieblich an Geruch, [du bist] süß an Duft von etwas" (Z. 39). Horus dagegen kümmert sich um den unter Osiris gefangenen Seth. „Du wirst dich nicht entfernen (?) unter dem, der größer ist als du" (Z. 38), sagt er zu Seth. Über die Bemühungen des Horus, seine Herrschaft zu festigen, ist der Gott Thot erfreut. Dem Osiris gegenüber preist er den jungen König: „Horus ist groß geworden, damit er sein Auge in Besitz nimmt" (Z. 27). „Ich habe den Horus großgezogen, damit er dich rächt" (Z. 28).

Es folgt die Vorführung der Gefolgsleute des Seth und des Horus vor Osiris. Mit der Mahnung: „Schlagt diesen meinen Vater nicht!" (Z. 31) wendet sich Horus an die Anhänger des Seth. Zu Osiris spricht er: „Ich habe dir die geschlagen, die dich schlugen" (Z. 32). Da Seth gefangen ist, kann er dem Osiris versprechen: „Sein Geifer wird nicht sprudeln gegen dich" (Z. 33). Den persönlichen Gefolgsleuten erteilt Horus den Auftrag: „Gebt mir mein Auge, das übrig geblieben ist" (Z. 16). Auch ein zweites Auge wird wohl überreicht werden müssen. Denn Thot kommt herbei, indem „er das (eine) Auge des Horus dem Seth, das (andere) Auge des Horus ihm (dem Horus) gibt" (Z. 18). Mit den Worten „Ich reiche dir dein Auge; es wird nicht wieder von dir getrennt werden" (Z. 19) erfolgt die Übergabe des Auges durch Thot. Da Seth auch ein Auge erhält, scheint eine Art Versöhnung zwischen Horus und Seth stattgefunden zu haben.

Obwohl Seth mit dem Horusauge ausgestattet ist, wird er nicht frei gelassen. Im Gegenteil, das gefällte Urteil gegen Seth wird von neuem bestätigt. „Die Götter sprechen zu Seth: Du wirst dich nicht entfernen (?) unter dem, der größer ist als du" (Z. 22). Horus, der im Gespräch zu Osiris meint: „Wie lieblich ist doch dieser Große (Osiris) über ihm (dem Seth)" (Z. 23), fügt an das Urteil gegen Seth an: „Du wirst nicht Pläne machen unter ihm" (Z. 24). Da erbarmt sich jedoch Thot des Gottes. „Du kannst nicht dauern unter dem, der größer ist als du" (Z. 6), erklärt er dem in Gefangenschaft gehaltenen Gott Seth. Er wendet sich an Osiris: „Nicht wird sein Herz kühl werden darunter" (Z. 7). Mit diesen Worten versucht Thot den Osiris zu überzeugen, daß dem Seth die Fesselung unter Osiris nicht gefallen könne. Wahrscheinlich befreit er daraufhin den Seth aus der Gefangenschaft⁴⁴⁾.

Horus und Isis, die das Gespräch mit Osiris anhörten, sind über die Hand-

⁴³⁾ Akazie?: I. WALLERT, *Die Palmen im Alten Ägypten*, Münchener Ägyptol. Studien 1, 1962, 61; vgl. Plutarch, *De Iside et Osiride*, cap. 15.

⁴⁴⁾ Vgl. *Pyr.* § 1453; Plutarch, *De Iside et Osiride*, cap. 19.

lungsweise des Thot erzürnt. Da im Ritual an dieser Stelle die Schlachtung stattfindet, heißt es von Horus: „Horus ist das, der ärgerlich ist und sein Auge nimmt als der (Falke) mit großer Brust von Thot, [komm]end (?) als der, der es (das Auge) ausleert bei der Auslösung aller Opferrinder“ (Z. 8). Die Schuld trifft ganz allein den Gott Thot. Denn Isis erklärt: „Deine Lippe ist es, die (es) dir angetan hat“ (Z. 9).

Der Text weist im Folgenden größere Lücken auf. Aus den Resten des Papyrus kann vielleicht entnommen werden, daß die Strafe des Horus den Thot empfindlich trifft (Z. 11-14), Thot aber schließlich wieder rehabilitiert wird. Jedenfalls befindet sich der Gott bei der Abreise des Horus und seines Gefolges wieder unter der Begleitung des Herrschers (Z. 1-4).

Die Fabel des dramenartig ausgestalteten rituellen Spiels entstammt dem Osiris-Horus-Mythos. Sie ist aus den Gesprächen und mythologischen Ausdeutungen der in einer neuen Abfolge geordneten Kulthandlungen weitgehend zu gewinnen, obwohl die Erklärung mancher Gespräche im Einzelnen noch problematisch bleibt. Die Hauptfiguren der mythologischen Handlung sind die Götter Horus und Thot und die Horuskinder. Durch ihre Reden wird die Abwicklung der einzelnen Vorgänge bekannt. Darsteller im irdischen Bereich des Rituals sind der König, gewisse königliche Beamte und die Priesterschaft. Um das Verhältnis des dargestellten Mythos zum ausgeführten Ritual zu bestimmen, muß ermittelt werden, welche Rolle mit welchem Darsteller verbunden ist. Wenn wirklich die Abfolge der Ritualhandlungen den Spielablauf regelt⁴⁵⁾, ist zu erwarten, daß innerhalb des Spiels die Darsteller entsprechend der jeweilig ausgeführten Ritualhandlung wechseln können. Folgende Übersicht soll dazu dienen, Änderungen anzugeben, die bei gleicher mythologischer Rolle unter den Personen auftreten, die das Ritual durchführen⁴⁶⁾. Berücksichtigt sind die Rollen des Horus, des Thot und der Horuskinder; in der Liste namentlich genannt und ausgeschrieben sind nur die Auftritte der Darsteller, die mit einiger Sicherheit zu ermitteln sind.

Zeilen	Horus	Thot	Horuskinder
136-138	König durch (<i>hrj-hb</i>) ⁴⁷⁾	—	—
.....	„ [<i>hrj-hb</i>] ⁴⁸⁾
130-131	„ (<i>hrj-hb</i>)	—	<i>shnw-3h</i>
132-133	„ (<i>hrj-hb</i>)	—	?
133-135	„ (<i>hrj-hb</i>)	—	?

⁴⁵⁾ OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythos*, 1958, 16.

⁴⁶⁾ vgl. SETHE, UGAÄ 10, 1928, 99 ff.

⁴⁷⁾ In runde Klammer gesetzt sind die Darsteller, deren Auftritt aus dem unter dem Text des DRP angebrachten Bildfeld ermittelt werden können.

⁴⁸⁾ In eckige Klammer gesetzt sind die Darsteller, deren Auftritt aus dem Zusammenhang mit großer Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden kann.

Zeilen	Horus	Thot	Horuskinder
101-103	König <i>hrj-hb</i>	—	—
104-106	„ (<i>hrj-hb</i>)	—	—
107-111	„ (<i>hrj-hb</i>)	—	—
111-113	„ „	I <i>shnw-3h</i>	<i>shnw-3h</i>
114-116	„ „	—	<i>shnw-3h</i>
117-119	„ „	—	<i>shnw-3h</i>
120-122	—	—	—
123-125	König (?)	<i>hrj-wdb</i> (?)	—
126-129	„	I <i>shnw-3h</i>	—
87- 88	„	—	—
89- 90	—	(<i>hrj-hb</i>)	Große von O.- u. U. Ägypten
89	—	(<i>hrj-hb</i>)	—
91- 96	König	(<i>hrj-hb</i>)	—
97-100	„	(<i>hrj-hb</i>)	Große von O.- u. U. Ägypten
80- 81	König	<i>špr-wdprw</i>	?
81- 82	„	?	<i>shnw-3h</i> und <i>rh-nšwt</i>
83- 86	König	(<i>hrj-hb</i>)	?
76- 79	„	—	(<i>rh-nšwt</i>)
69- 71	„	—	<i>mšw-nšwt</i>
72- 75	„	—	—
54bis-55	„ durch <i>hrj-hb</i>	—	—
56- 58	König durch ?	—	[<i>rh-nšwt</i>]
59- 60	„	—	Frauen (<i>mhtt</i>)
61	„	?	Schlächter
62- 63	„	—	<i>rh-nšwt</i>
64- 65	„	—	Tischler
66- 68	„	—	Zeichengeber
41- 45	„	Schlächter	—
46- 47	—	„	—
48- 50	„	—	<i>rh-nšwt</i>
51- 52	„	—	(<i>rh-nšwt</i>)
53- 54	„	—	<i>mšw-nšwt</i>
34- 36	„	<i>špr-wdprw</i>	?
37- 40	„	<i>špr-wdprw</i>	?
25- 28	„	I <i>rh-nšwt</i>	—
29- 33	„	—	—
15- 17	„	—	[Rinder- u. Esel-treiber]

Zeilen	Horus	Thot	Horuskinder
18- 20	König	<i>hrj-ḥb</i>	—
21- 24	„	—	?
5- 7	„	?	—
8- 10	„ durch <i>špr-wdꜣw</i>	Schlachtier	—
11- 14	„ durch ?	Schlächter	—
I	„	—	—
I- 4	„	?	?

Die schematische Aufstellung der Personen und ihrer Darsteller zeigt, daß das Ritual dem dargestellten Mythos übergeordnet ist. Mit E. Otto ⁴⁹⁾ ist daher eine sekundäre Mythologisierung anzunehmen. Trotz der ausgedehnten Mythologisierung des Rituals, die auch die Gegenstände des Kults ergreift, darf damit als sicher gelten, daß das Ritual im Ursprung mythenfrei war und zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Mythen gedeutet werden konnte. Diesen Befund bestätigt auch die Darstellung des Festgeschehens im Grab des Cheriuf, die die Ausführung eines Rituals in mythenfreier Form zeigt. Dort könnten in den Beischriften Andeutungen auf einen mit dem Ritual verbundenen Kult des Ptah-Sokar zu erkennen sein ⁵⁰⁾.

Weiter kann ermittelt werden, daß das in einer Einheit überlieferte Ritual des DRP aus zusammengesetzten, ursprünglich mythenfreien Einzelhandlungen verschiedener Herkunft besteht. Die getrennte Überlieferung bestimmter, isolierbarer Teile legt diese Annahme nahe. Die Errichtung des Djedpfeilers, die in Z. 46-52 des DRP geschildert wird, ist als Ritual, das ursprünglich memphitisch zu sein scheint, auch anderweitig bekannt ⁵¹⁾. Ebenso läßt sich der „Umtrieb um die Mauern“, der als Dreschzeremonie im DRP in den Zeilen 29-33 und 15-17 erscheint ⁵²⁾, an anderen Stellen nachweisen ⁵³⁾. Auch die Schlachtung des Opfertiers (Z. 8-14) ist außerhalb des Rituals des DRP belegt ⁵⁴⁾. Die Einführung der Königsstatue, die im DRP in den Zeilen 111-122 behandelt wird, erscheint ähnlich in Festhandlungen in Papremis-Letopolis, über die Herodot berichtet ⁵⁵⁾.

Herodot beschreibt die Einführung der Statue in der isolierten Form, in der er sie gesehen hat. Er erzählt die Handlung mythenfrei und gibt anschließend die mythologische Erklärung aus der Onurislegende, die er von den amtierenden Priestern gehört hat. Da bei der Beschreibung der papremitischen Festfeier

⁴⁹⁾ OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythos*, 1958, 9 ff.

⁵⁰⁾ vgl. *Urk.* IV, 1863.20; 1864.12; 1865.8,16; 1866.2

⁵¹⁾ SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, UGAÄ 3, 1905, 135 f.

⁵²⁾ Zur Gleichsetzung der Dreschzeremonie mit dem „Umtrieb um die Mauern“ vgl. HELCK, *OrNs* 23, 1954, 386.

⁵³⁾ SETHE, UGAÄ 3, 1905, 133 ff.

⁵⁴⁾ OTTO, *JNES* 9, 1950, 164-177.

⁵⁵⁾ Herodot, II, 63.

von Herodot die im DRP sonst noch vorkommenden Szenen nicht erwähnt werden, ist anzunehmen, daß er in Letopolis nicht das Ritual des DRP miterlebt hat, sondern nur die von ihm beschriebene Handlung, die auch zufällig im DRP erscheint. Daß diese Handlung, die im DRP nur Teilhandlung ist, wirklich in Letopolis beheimatet ist, wird durch den im DRP angebrachten dritten Vermerk „Letopolis“ (Z. 119) und durch den sich auf diese Handlung beziehenden Spruch 469 der Pyramidentexte gesichert ⁵⁶⁾.

Es scheint demnach, daß heterogene Rituale und Ritualhandlungen bei der Redaktion des im DRP vorliegenden Rituals herangeholt, zusammengefügt und aus dem Osiris-Horus-Mythos gedeutet wurden. Als Folge davon tritt im Ritual des DRP mehrmals ein Wechsel der Kulthandlungen ein, der mit einem Wechsel der das Ritual ausführenden Personen übereinstimmt.

Die Einheitlichkeit der mythologischen Auslegung und die folgerichtige Abwicklung des Mythos innerhalb des aus heterogenen Handlungen zusammengesetzten Rituals zwingt zur Annahme eines bestimmten Systems, das bei der Kombination der verschiedenen Teilhandlungen befolgt wurde. Da als Voraussetzung weiterhin gilt, daß die rituelle Handlung dem dargestellten Mythos übergeordnet ist, und andererseits der dem Ritual unterlegte Mythos folgerichtig abgewickelt werden muß, kann es nur zwei Möglichkeiten der Kombination gegeben haben. So darf einmal angenommen werden, daß an ganz bestimmten Stellen des Gesamtrituals „mythengeeignete“ Kulthandlungen aufgenommen wurden, die die Entwicklung der Handlung im Mythos weiter führen. Zu diesen „mythengeeigneten“ Handlungen gehören im weitesten Sinne die Ritualhandlungen, die die Übergabe eines Kultgegenstandes betreffen. Unter den im DRP vorkommenden Handlungen muß jene als besonders „mythengeeignet“ gegolten haben, die die Übergabe eines Schenkels ohne vorhergehende Schlachtung schildert (Z. 123-129). Vielleicht fehlt ihre Darstellung im Grab des Cheriuf deshalb, weil die Erklärung des Rituals nicht mehr aus dem Osirismythos geschah und damit die Szene überflüssig wurde.

Andererseits waren für ein bestimmtes Fest bestimmte Ritualhandlungen vorgeschrieben, deren gegenseitige innere Abfolge im wesentlichen festgelegt war. Bei der einheitlichen Mythologisierung der verschiedenen Ritualhandlungen eröffneten sich dadurch aber gewisse Schwierigkeiten, da nur bestimmte Szenengruppen umgestellt werden konnten ⁵⁷⁾. Nicht immer war eine Umstellung

⁵⁶⁾ Ob die sog. „dritten Vermerke“ des DRP (vgl. dazu SETHE, UGAÄ 10, 1928, 92; HELCK, *OrNs* 23, 1954, 406 ff.), die Ortsnamen nennen und Ritualhandlungen beschreiben oder Priestertitel anführen, bei der Feststellung heterogener Ritualhandlungen helfen können, ist unklar und unwahrscheinlich.

⁵⁷⁾ Daß eine mythenfreie Ritualhandlung für die verschiedene Mythologisierung des Rituals umgestellt werden kann, ist vielleicht aus dem oben (Anm. 27) geführten Vergleich der Opferhandlung vor dem letopolitanischen Gott Mechenti-irtj im DRP (Z. 54bis-55) mit der Darstellung des Opfers vor Osiris-Djed im Grab des Cheriuf zu erkennen, die an

möglich. So mußten manche Ritualhandlungen geringfügig umgewandelt werden, um die Mythologisierung zu erleichtern. Hierher gehört die Szenenfolge, die im DRP die Errichtung des Djedpfeilers beschreibt (Z. 46-52). Der Djedpfeiler wird im Ritual des DRP zu einer Zeit aufgestellt, in der Seth nach der Schilderung des begleitenden Mythos als gefangen gilt. Die fortschreitende mythologische Erzählung verlangt zu dieser Zeit den Triumph des Horus über Seth und die Fesselung des feindlichen Gottes unter Osiris. Um dieses mythologische Ereignis darstellen zu können, wird Seth mit dem Djedpfeiler gleichgesetzt, der sonst Symbol der Dauer ist und in späterer Zeit sogar mit Osiris selbst verbunden wird. Auf diesen Pfeiler werden Zweige des *jm3*-Baums gesteckt, in denen Osiris gesehen wird. Die Errichtung des mit *jm3*-Zweigen geschmückten Djedpfeilers veranschaulicht nun den Sieg des Horus und den Triumph des Osiris über Seth. Die anschließende Fesselung des Besiegten geschieht durch Umwickeln des Pfahls mit Binden.

Aus der gleichen Diskrepanz der fortgeschrittenen mythologischen Erzählung und des notwendig durchzuführenden Rituals ist zu erklären, daß bei der Schlachtung das Unrecht des Thot und nicht das des Seth gesühnt werden soll. Die Auslösung des Schlachttiers, die gewöhnlich als Vernichtung des Seth angesehen wird⁵⁸), findet ihre Erklärung in der Wegnahme des Horusauges von Thot (Z. 8-10). Die Verbindung des Schlachttiers mit Thot zeigt sich darin als ebenso sekundäre Ausdeutung aus dem Zwang der fortgeschrittenen Handlung wie die Gleichsetzung des Djedpfeilers mit Seth.

Das Verhältnis des Rituals zum Mythos läßt sich demnach zusammenfassend definieren:

- 1) Das Ritual des DRP besteht aus ursprünglich mythenfreien Handlungen verschiedener Herkunft, die einheitlich aus einem Mythos gedeutet werden.
- 2) Das aus heterogenen Handlungen zusammengesetzte Ritual ist dem dargestellten mythologischen Geschehen übergeordnet.
- 3) Die mythologisierten Handlungen sind weder unter sich vertauschbar noch durch andere Handlungen auswechselbar.

Welche Bedeutung besaß aber das Ritual des DRP? SETHE hat es als Festspiel bei der Thronbesteigung des Königs Sesostri I. erklärt. „Das Spiel begann vermutlich mit dem Ableben des alten Königs . . . Amenemmes I. und

der falschen Stelle abgebildet zu sein scheint. Der hier vorliegende Fall ist jedoch nicht mit Sicherheit zu entscheiden, da möglicherweise das Opfer vor dem memphitischen Gott Osiris-Djed (vgl. KEES, *Rec. Trav.* 37, 1915, 59) gar nicht mit dem Opfer an Mechenti-irtj gleichzusetzen ist. Vielleicht ist die Opferhandlung im Grab des Cheriuf Anschlußszene zum daneben abgebildeten Errichten des Djedpfeilers.

⁵⁸) KEES, *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik*. Nachr. d. Ak. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., Heft 2, 1942, 73.

endigt mit Feierlichkeiten, die sich an dessen Beisetzung knüpfen. Als Höhepunkt zwischen diesen beiden Endpunkten steht die Krönung des jungen Königs da. Was vorhergeht, betrifft die Vorbereitungen dazu; was folgt, gilt der Beisetzung des alten Königs und bildet das Nachspiel dazu⁵⁹). Da sich aber herausgestellt hat, daß die Ritualabfolge gerade umgekehrt verläuft und von einer Beisetzung des verstorbenen Königs nirgends die Rede ist, muß eine neue Deutung des Spiels versucht werden. Schon HELCK hat auf die Parallelität der Darstellungen im Grab des Cheriuf in Theben mit den Ritualhandlungen des DRP hingewiesen. Im Laufe dieser Untersuchung hat sich gezeigt, daß beide Rituale in Handlung und Abfolge im wesentlichen übereinstimmen. So darf auch die Deutung von HELCK angenommen werden, daß das Ritual des DRP die Vorfeiern für das Sedfest schildert⁶⁰). Als genaues Aufführungsdatum ist nach einer Beischrift zur Darstellung der Errichtung des Djedpfeilers im Grab des Cheriuf das *ḥd-t3 n ḥbw-sd*⁶¹) zu ermitteln, in dem mit SETHE⁶²) wohl eine Zeitangabe für den „Vorabend der Sedfeste“ gesehen werden darf, obwohl neuerdings R. PARKER⁶³) sie als Bezeichnung für den „Morgen der Sedfeste“ verstanden haben möchte.

Das Ritual besteht aus vier Hauptstücken. Nach der Einführung einer Königsstatue in eine Kapelle folgt die Krönung des Königs und die Huldigung der Beamten. Die Errichtung des Djedpfeilers und der „Umtrieb um die Mauern“ schließen an. Eine Schlachtung beendet die Feierlichkeiten. Alle diese Festhandlungen gehören auch sonst zum Sedfest⁶⁴), das sich über mehrere Tage hinzieht und in dessen Mittelpunkt der sog. „Besitzergreifungslauf“ des Königs steht.

Als einleitende Festzeremonie wird eine Statue eingeführt, die, wie HELCK⁶⁵) wohl mit Recht annahm, den regierenden König darstellt. Diese Einführung ersetzt „die uralte heilige Handlung des Begräbnisses des Vorgängers am Vorabend des Sedfestes . . . Der ‚alte König‘ (muß) begraben werden, damit der ‚neue König‘ den Thron besteigen kann“⁶⁶). Beide sind aber in geschichtlicher Zeit miteinander identisch. Denn das Sedfest wird nur noch als „Jubiläumfest“ verstanden.

Schon seit alter Zeit wird die Errichtung des Djedpfeilers als Königsfest gefeiert⁶⁷). Sie folgt der Krönung und soll die Dauer einer stabilen Herrschaft

⁵⁹) SETHE, UGAÄ 10, 1928, 95.

⁶⁰) HELCK, *OrNS* 23, 1954, 408 ff.

⁶¹) *Urk.* IV, 1860.13.

⁶²) SETHE, UGAÄ 3, 1905, 136; vgl. GRIFFITH, *JEA* 5, 1918, 61 ff.

⁶³) PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, *SAOC* 26, 1950, 62; vgl. W.B. III, 208.9.

⁶⁴) KEES, in BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, 159.

⁶⁵) HELCK, *OrNS* 23, 1954, 410.

⁶⁶) HELCK, a. O. 411.

⁶⁷) SETHE, UGAÄ 3, 1905, 136.

des neu gekrönten Königs garantieren. Wie der „Umtrieb um die Mauern“ hat diese Zeremonie ihre ursprüngliche Bedeutung als landwirtschaftlicher Ritus verloren⁶⁸). Mit der Mythologisierung der Ritualhandlungen veränderte sich grundlegend ihr Sinn.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das Ritual des DRP ein Inthronisationsspiel des Mittleren Reichs ist, das sich auf das Sedfest Sesostri I. bezieht und nicht auf die erste Thronbesteigung des Königs. Es wurde während der Regierung des Königs von 1971-1925 v. Chr. einmal oder öfters aufgeführt⁶⁹). Da der Papyrus wahrscheinlich aus der Zeit des Königs Amenemhet III. (1839-1791) stammt⁷⁰), wird wohl bei dessen Regierungsjubiläum⁷¹) das gleiche Ritual noch einmal durchgeführt worden sein. Klebspuren auf der Rückseite des Papyrus⁷²) zeigen, daß die Schriftrolle bei Kulthandlungen verwendet wurde. Während des Neuen Reichs wurde, nach den Darstellungen im Grab des Cheriuf zu urteilen, das Ritual des DRP beim Sedfest des Königs Amenophis III. (1402-1363) noch einmal benützt. Wahrscheinlich wurde ihm jedoch zu dieser Zeit ein anderer Mythos unterlegt.

Hamburg

HARTWIG ALTENMÜLLER

⁶⁸) HELCK, a. O. 409.

⁶⁹) vgl. SIMPSON, JARCE 2, 1963, 61 f.

⁷⁰) GARDINER, *The Ramesseum Papyri*, 1955, 1

⁷¹) SIMPSON, JARCE 2, 1963, 62 f.

⁷²) SETHE, UGAÄ 10, 1928, 86.

SEMITIC LOAN-WORDS IN EGYPTIAN OSTRACA

When the Pharaohs of the 18th dynasty conquered an empire on the eastern shores of the Mediterranean, Egyptian culture, which for centuries had been more or less confined within itself, was deeply influenced by the peoples with which it now came into close contact. One of the consequences was that a number of Semitic words were incorporated into the Egyptian language, and these may roughly be divided into two groups. Some were used in literary texts and in the so-called "miscellanies" or "Schülerhandschriften", probably out of snobbery on the part of the authors who wanted to demonstrate their knowledge of foreign languages, while others became part of the vocabulary of the ordinary Egyptian¹).

Foreign words are easily recognized in Egyptian texts, since they are normally written in the so-called syllabic orthography. In 1910 MAX BURCHARDT collected a list of these foreign words in his *Alt-kanaanäische Fremdworte und Eigennamen*, but he did not distinguish between real Semitic loan-words and others which came from Nubian, Hurrian and other languages. Even good Egyptian words crept in, since sometimes the Egyptians for some reason or other wrote these too in the syllabic orthography.

More recently, therefore, HELCK has tried to draw up a list of undoubted Semitic loan-words ("sicher einer asiatischen Sprache entlehnte Fremdworte")²), for which he also used the texts on ostraca from the workman's village in the Theban necropolis. This source is of particular importance in that it is non-literary. If a loan-word is found several times in these ostraca one may assume that it belonged to the vocabulary of at least part of the Egyptian population, and it is therefore relevant to quote as many references as possible. Unfortunately, a brief consideration of HELCK's list is sufficient to show that he has not done so.

There are further objections to be made to HELCK's work. It is not enough simply to collect words written in the syllabic orthography; one has to study them in their own context before one is in a position to state whether they are loan-words or not, and to determine their real meaning. An example will make

¹) Dr. HARRIS draws my attention to a third category found in those lists which try to familiarize the readers with rare words of a more or less technical meaning like e.g. *Pap. Ch. Beatty IV*, vs. 7,4 ff. A modern parallel to these words are the scientific and technical terms first coined in English and daily adopted in Dutch and other European languages.

²) WOLFGANG HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden, 1962), Chapter 36, pp. 551-607. Quotation from p. 552.

this clear. Under no. 52 (p. 557) HELCK mentions the word *w3s* from *Hier. Ostr.* 63, 3, vs. 8³⁾, stating that it is found "in unklarem Kontext". Now in *Hier. Ostr.* 62, 3, vs. 2 the same word occurs in a similar context (*wt w3sy m ht*), and it is clear that here the old Egyptian verb *w3sy* "to saw" is meant (WB. I, 358, 10-12). It is no surprise to find that the WB and BURCHARDT already recognized the reading *w3s* of HELCK's example. Conclusion: HELCK's no. 52 is not a loan-word at all.

In studying the vocabulary of the ostraca one is struck by the inconsequence of the writing. ČERNÝ has quoted some nice examples in his article on the will of Naunakhte (JEA 31, 1945), demonstrating e.g. that *b3ri3* of *O.DeM* 239, III, 2 cannot be anything other than the old *bnwt*, "millstone"⁴⁾. Such abnormal writings dictate caution! How far they may be used as a source for the study of Egyptian pronunciation is a difficult question which requires a separate study. The variation *bnwt-b3ri3* is not, however, an isolated phenomenon, and the evidence is clearly sufficient to cast doubt on the validity of HELCK's transcriptions of the syllabic signs.

Particularly characteristic of the ostraca are the frequent occurrence of metathesis and the omission of characters, so that e.g. the word *kbs*⁵⁾ (HELCK, p. 572, no. 248) is also written *ksb* (e.g. *Hier. Ostr.* 28, 2, 8; 86, 3, 3; *O. Mich.* 8, 2 = Pl. 60) and even *ks* (*Hier. Ostr.* 58, 3, 7; 62, 1, 9). Whether this word really means "foodstool", as HELCK states, seems very doubtful, since it is a common container for grain (cf. e.g. *Hier. Ostr.* 19, 3, 3; 32, 2, 2). Moreover, it is frequently described as *nbd*, "plaited", and should therefore be some kind of basketry.



To his list of "clearly" Semitic loan-words HELCK adds a few pages of words the origin of which is not certain. The list is far from complete, but this may not have been his intention. That it is not adequately documented, and that he has failed to recognize the same word in different writings and has even misunderstood some words, as suggested above, is, however, apparent. To illustrate this I take three groups of words, those relating to plants, vessels and furniture, found on pp. 584-5. The choice is partly determined by the scope of my own collection of material from the ostraca, and partly by the

³⁾ The following abbreviations are used: *Hier. Ostr.* = J. ČERNÝ and A. H. GARDINER, *Hieratic Ostraca I* (Oxford, 1957); *O. DeM.* = J. ČERNÝ, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh* (5 vols., Le Caire, 1935-51—with vol. 6 by S. SAUNERON, 1959); *O. Cairo* = J. ČERNÝ, *Catalogue général des antiquités égypt. du musée du Caire, Ostraca hiératiques* (2 vols., Le Caire, 1930-35); *O. Mich.* = H. GOEDICKE and F. WENTE, *Ostraka Michaelides* (Wiesbaden, 1962); *O. Berlin* = *Hierat. Papyrus aus den kön. Museen zu Berlin*, Bd. III, 2 = zehntes Heft (Berlin, 1911); WB. = A. ERMAN and H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (6 vols., Leipzig, 1926-1950).

⁴⁾ *Op. cit.*, p. 39. Cf. also *h3n* (ibid. p. 35) for an example of the dropping of the final *n*.

⁵⁾ The system of transliteration here used does not imply a condemnation of HELCK's system.



















number of mistakes occurring just here. I do not suggest that other pages are as bad as these.

1) *ift*. Cf. also *O. Cairo* 25 678, 14 (the writing *ifti3t* is uncertain; *ift* also possible). HELCK's hieroglyphic transcription is not complete; after  the signs  are left out.

2) *išt* or *ištpn*. The Egyptian writer of the texts was already uncertain; cf. *Pap. Anastasi* IV, 8, 12 with 12, 4 and *Pap. Lansing* 11, 6. Contrary to HELCK's statement, the two latter both have *ištpn*, which GARDINER (*Late Eg. Miscellanies*, 43a, note 16) thinks is the real word. Why then does HELCK prefer *išt*?


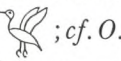
3) *isr*. This is certainly not "Tamarisk" (not "kaum"), but "rush" (cf. CAMINOS, *Late Eg. Misc.*, 202 and JANSSEN, *Two Anc. Eg. Ship's Logs*, 70), and is probably not a loan-word.

4) *h3n*. Cf. also *O. Cairo* 25 678, vs. 4.

5) *snr*. Cf. also *O. DeM.* 569, 3 and 4; 580, 2 and *O. Mich.* 12, 5 = Pl. 64, in all three cases written                  









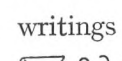


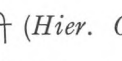
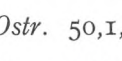
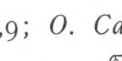
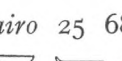
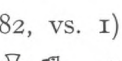



2 vs., 4. The alternation of *r* and *ḏ* is not without parallel; cf. the writings *ḫrd* (*Hier. Ostr.* 88,5), *ḫdr* (*O. Cairo* 25 618, vs. 2), *ḫḏn* (*O. Cairo* 25 509, vs. α, 4 and 25 803, vs. 1) and even *ḫḏ* (*O. DeM.* 347,1) for *ḫrdn* "axe" (HELCK no. 237, p. 571).

9) *wšnt*. In that, so far as I am aware, this is a hapax legomenon it would be natural to regard it to be an unusual writing of the more common *wšm*; cf. *Hier. Ostr.* 86, 1, 6 and *O. Gard.* 157 (unpubl.). See also *WB.* I, 374, 1-3 (and *WB.* IV, 411, 2, where it is written *š3mw*); MACADAM, *The Temples of Kawa* I, 1, Pl. 6, 19 (*wšm*) and 2 (*š3m*).

10) *rpt̃r*. This strange word does not exist at all. In *O. DeM.* 46, vs. 10 we have *ḏ-r, t̃3r* 1 "one *t̃3r*-vessel of goose fat", the writer of the ostrakon having, however, written  by mistake instead of ; cf. *O. DeM.* 393, vs. 3, where the correct writing is found. The same error also occurs in *O. Cairo* 25 602, 3. The *t̃3r* vessel may be the same as the *trb* (HELCK, no. 289, p. 576).

11) *h3t3*. Is there any connection between this vessel and the cake *ht*, mentioned of p. 583 (cf. GARDINER, *Onomastica* II, 231* with ref. to the *WB.*) From the context of *O. DeM.* 28,7 it seems that it really is a vessel here.

12) *šmḥb*. A strange word, and certainly foreign if indeed it exists. On looking up the only ref. *O. DeM.* 108,5 one finds, however, the sentence "As for the *šmḥb* . . . 7) and also the *šmḥ* . . . of twigs", the double use of *šmḥ* being so striking that one would prefer to take this as a separate word.

13) *irḫs*. Doubtless the same word as *ikrs* below. The former is wrongly determined by HELCK with  (it should be ), and the ref. ought to be to *O. DeM.* 261,3. The word is written in several ways, viz.:                 

ostraca determinatives are frequently indicative of material it may be that the same container is meant, sometimes made of basketry and sometimes of wood.

One could continue in this way. The word *iry* of p. 586, called by HELCK "eine Farbe", is nothing but the "lūbyah-beans" of nos. 6 and 8, p. 553 (cf. CAMINOS, *Late Eg. Misc.*, 118), of which there are many instances in the ostraca. The word *īšr* on p. 582 (cf. *Hier. Ostr.* 31, 1 vs., 2) is the same as *īš3* on p. 587 (cf. also *Hier. Ostr.* 85, 1, 6 and 10; *O. Berlin* 10637, 4); cf. *WB.* I, 135, 5 and 58, 2-3 (*iwšš*) "Teig, Brei". But the list is already too long.

One can only conclude that a study of loan-words in Egyptian is not possible on the basis of HELCK's list, and issue a warning to those Semitic scholars who are less at home with Egyptian texts and might be tempted to take HELCK's work as a starting point for further study. One may hope, on the other hand, that these notes may perhaps stimulate a linguist to turn to the vocabulary of the ostraca in order to assess how great was the influence of Semitic languages on spoken Egyptian.

Utrecht

JAC. J. JANSSEN

BESCHOUWINGEN OVER CULTUUR EN KUNST IN EGYPTE

I

Hoewel cultuur en beeldende kunst in het Egypte van vóór onze jaartelling een eindeloos lijkende ontwikkeling hebben doorgemaakt met vele en rijke afwisselingen, was beider gang na duizend of tweeduizend jaar toch zo rechtlijnig dat reeds in de oudheid velen, met name vooral Grieken, zich van haar een beeld hadden gevormd, waarin, naast de altijd weer terugkerende gedachte aan het bizarre, de voorstelling van iets onveranderlijk-stars bleef praedomineren. Deze voorstelling is gebleven tot in moderne tijden toe en een zekere mate van begrip met betrekking tot het werkelijke beloop van de ontwikkeling van met name de Egyptische kunst is zich eerst geleidelijk gaan vormen in de eerste helft van onze, twintigste, na-Christelijke eeuw. Generaties van egyptologen en kunsthistorici zijn nodig geweest om in het van ouds gevestigde beeld althans enige klaarheid, enkele hoofdlijnen, aan te brengen om het vervolgens die veelheid van levende trekken te geven die voor steeds grotere aantallen moderne jongeren het genieten ook van deze veel-eisende kunst tot een bijzonder en niet meer zó moeilijk te verwerven genot hebben gemaakt.

Van dit alles getuigt in onze dagen een nog in omvang toenemende reeks van verrukkelijke boeken met een rijkdom aan tekst en afbeeldingen zoals iemand zich omstreeks 1900 nauwelijks zou hebben kunnen voorstellen. In de hiermede aanvangende artikelen-suite zal ons, als één uit de boven genoemde veelheid van levende trekken, op een later tijdstip vooral de zorg voor de menselijke afbeelding bezig houden, die de Egyptenaar van ouds heeft gekoesterd.

Toont alzo het verschijnsel „Egyptische Kunst” wel degelijk ontwikkeling, deze is niet slechts veelzijdig en rijk-geschakeerd, maar draagt ook een zeer bijzonder karakter. Om te beginnen is daar het algemene niveau van menswording, het niveau van de mentale, van de algemeen-verstandelijke ontplooiing van den wordenden Egyptischen mens, de geaardheid en het peil van het geestelijk „fonds” waarop of waaruit de Egyptische kunst in de oertijd ontstaan is. Zomin als de wijze van denken van den Egyptenaar zich boven dit geestelijk ontwikkelings-niveau als uitgangspunt en „operatie-basis” ooit wezenlijk heeft kunnen verheffen, zo min heeft ook zijn kunst zich kunnen losmaken uit de beperkingen die dit in onze ogen vooral nog „onvoltooide” ontstaans-niveau noodzakelijkerwijze medebracht.

In nauw verband hiermede moet worden gezien de wijze waarop niet alleen

de Egyptenaar maar de primitive mens in het algemeen en bv. ook jonge kinderen, de wereld om hen heen onder vorm plegen te brengen. De weergave van de buitenwereld in de Egyptische kunst was langen tijd voor den modernen mens hèt struikelblok. Deze weergave wordt voor een belangrijk deel bepaald door het beeldende denken van den kunstenaar, dat zijn steeds wisselende, meestal vluchtige gezichtsindrukken aan een bepaalde rangschikking onderwerpt en in enkele karakteristieke, veelal recht-van-voren-geziene, primaire hoofdvormen vasthoudt. De Egyptenaar reproduceert dus niet direct naar het gezichtsbeeld, zoals wij gewoon zijn te doen, maar hij bouwt zijn weergave van de buitenwereld op uit de aaneen- of ineen-schakeling van een onbepaald aantal markante onderdelen, die stammen uit zijn herinneringen-voorraad en die telkens gezien worden in hun meest praegnante grondvormen. Dit proces is in gelijke mate werkzaam bij alle mensen van hetzelfde geestelijk en culturele niveau, kunstenaars zowel als niet-kunstenaars: het berust op een natuurlijke mentale gesteldheid en gaat nog om buiten de eigenlijk artistieke creativiteit. De creatieve activiteit ontwikkelt zich direct uit de „voorstelling”. Alle echte kunst ontstaat uit de voorstelling. Elke kunstvorm ontleent zijn betekenis essentieel aan de in het innerlijk van den kunstenaar levende voorstelling en niet aan de getrouwheid aan het gezichtsbeeld van zijn reproductie. In iedere werkelijk artistieke vormgeving leeft iets van de menselijke geest, die uit een snel wisselende wereld van verschijnselen juist dit éne waardevolle puurde en hieraan gestalte en blijvend eigen leven schonk. Deze dingen vinden plaats binnen de eigenlijk creative sfeer van de artistieke activiteit. Op den bodem van de creatieve sfeer echter vindt men in Egypte als basis-structuur de aspectievische ¹⁾, naast-elkander-plaatsende wijze van weergave van de buitenwereld. (PL. XXII)

Van-uit en in verband met het hierboven geschetste niveau van algemeen-verstandelijke ontwikkeling en het tegelijkertijd van kracht zijnde proces van de aspectievisch verlopende weergave van de buitenwereld zijn voor de Egyptische kunst beginselen ontstaan, die heel haar geschiedenis door nooit wezenlijk werden gewijzigd of ongedaan gemaakt. Wanneer het uiterlijk van de kunst, na eeuwen, nauwelijks-waarneembare veranderingen heeft ondergaan, zien we op een bepaald ogenblik wel sommige aspecten snel zich wijzigen — zonder dat nochtans de ontwikkeling als geheel merkbaar afwijkt van den eenmaal ingeslagen weg. Bij enig afbuigen van betekenis evenwel volgt na zekeren tijd steeds weer een gedeeltelijke reactie en valt de kunst terug op haar oude beginselen. (PL. XXIII)

Hoe en wanneer kregen die beginselen vorm? Voorop gesteld zij het volgende: in haar verschijningsvorm was de cultuur, en mét de cultuur de kunst, in

¹⁾ Voor de uitdrukking „aspectievisch” zie E. BRUNNER-TRAUT, *Die Spektive*, Nachwort zu H. SCHÄFER, *Von ägyptischer Kunst* ⁴, Wiesbaden 1963.



Narmer, grondvester van het Dubbel-rijk der Pharaos, als koning van Neder-Egypte onderweg naar een tempelwijding, onderdeel van het latere kroningsritueel. (Begin dyn. I, ± 2900 v. Chr.; voorzijde van de „Narmer-palet” in het Museum van Cairo; detail). Naar: H. SCHÄFER, *Von Ägyptischer Kunst* ³, Leipzig 1930, Tafel 4, 2.



Niet met name genoemde Pharao (verm. Apries) als heerser van Neder-Egypte op weg naar de vervulling van een soortgelijke episode uit het kroningsritueel als die van pl. I (Dyn. XXVI - 6^e eeuw v. Chr.; relief uit Memphis, thans in Kopenhagen). Naar: J. CAPART, *L'Art Egyptien (Choix de Documents)* Tome III, Les Arts Graphiques, Bruxelles 1942, pl. 593.

Egypte voor een belangrijk deel bepaald door de geografische gesteldheid van het land. Maar er was een meer beslissende, een meer algemene ook, en immateriële, factor. Ik bedoel dat alle menselijke cultuur — op zich zelf een abstract en enigszins wazig begrip — niettemin twee duidelijk te onderscheiden aspecten heeft, een materiëel en een geestelijk, waarvan het eerste zich concentreert rond de directe zorgen voor het dagelijks bestaan en het andere tot uiting komt in wat daarboven uit gaat aan geestelijke vrijheid in de verwerkelijking van voorstellingen, denkwijzen en beginselen ¹⁾ — men denke aan zaken als religie, politiek en kunst — en dat hiermede alle cultuur in hogeren zin naar het wezen bepaald wordt door den geest, een aangelegenheid is van den geest. Vóór alle begrip „geest” moge dan, zoals Huizinga betoogt ²⁾, als aanloop tot cultuur een „drang tot spelen” liggen. Uiteindelijk is het de geest die selecteert en die ordenend uitmaakt welke spelfuncties als waardebepalende elementen deel zullen uitmaken van een wordende cultuur. In het culturele leven van Egypte is van het eerste ogenblik af de ludieke factor van onvergelykelijke betekenis geweest voor de continuëring van een „start” die even nieuw als verbijsterend was. Van den eersten koning van de 1^{ste} dynastie af tot in den Romeinsen keizertijd toe kan men het wezen van den Egyptischen staat en zijn cultuur in vollen omvang niet begrijpen dan als „in de grootst denkbare proporties gespeeld toneelspel”. De pharao’s waren de vaak heldhaftige hoofd-acteurs die de rollen, tijdens hun leven gespeeld, voortzetten tot na den dood. Op hun geloof en op dat van den allerlaatsten man in Egypte in de waarachtigheid van hun, van hun aller, spel berustten in laatste instantie hun gezag en hun macht. Het behoeft geen betoog dat de geest hier als inspirator en als wezenlijke factor optreedt bij de vorming en de ontplooiing van den langzaam ontstaanden historischen mens in Egypte als zelfstandig, zij het integrerend hoofd-onderdeel van een veel grotere wereld. Onder dit aspect moet ook de uitzonderlijke rol worden gezien die juist de kunst van oudsher heeft gespeeld in deze op tweeërlei plan zich voltrekkende culturele ontwikkeling.

Weinige zijn de momenten in de geschiedenis der mensheid, waarin kunst en cultuur, en kunst en geest elkander zo doordringen, zo in elkanders identiteit opgaan als in Egypte in het eerste millennium van zijn bestaan. Aangelegenheid van den geest was dat deze zich van het begin af niet alleen en niet in de eerste plaats gericht heeft op het materiëel nodige. Van het eerste ogenblik af hebben heel andere overwegingen mede een rol van betekenis gespeeld. Uitgestrekte praehistorische kerkhoven getuigen ervan hoezeer de Egyptenaar primair gegrepen was door het vraagstuk van den dood. Daarnaast verklaart zijn eveneens in den oertijd terugreikende mythologie zijn altijd-handelen in

¹⁾ Vgl. B. A. VAN GRONINGEN, *Over Hellas en Hellenen*, Amsterdam 1964, blz. 4.

²⁾ Vgl. J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, Haarlem 1938, blz. 5.

nauwe parallel met de kosmische wereldorde. Wij zullen nog in de gelegenheid zijn hierop dieper in te gaan. Beginnen wij thans bij het eerst-grijpbare.

Spontaan en uit nog onvoldoend gekende gronden ontwaakt omstreeks 3000 jaar vóór het begin van onze jaartelling onder de stammen die kort vóór de stichting van het Dubbel-rijk der Pharaonen het Nijl-dal op vrij primitieve wijze bewoonden, een pril zelf-bewustzijn. In latere, historische, tijden hebben de Egyptische koningen het door hen bestuurde rijk steeds de „Beide Landen” genoemd, hetgeen er op schijnt te wijzen dat aanvankelijk een tijdlang twee min of meer zelfstandige staten of staten-groeperingen in losser verband, gelijktijdig naast elkaar hebben bestaan. Eén hiervan is te localiseren in de Delta, de andere in Opper-Egypte. Geestelijk leefde toen, zowel aan den Nijl als overal elders op aarde, de mens nog in min of meer onbewuste, min of meer ongeweten verbondenheid met de wereld rondom hem, op het bewustzijns-niveau van den ongedeelten, magisch denkenden mens. Deze mens was zich van de buitenwereld, de wereld rondom hem, slechts vaag bewust. Hij kwam — op onprettige wijze soms — hiermee weliswaar dagelijks in aanraking, maar hij onderscheidde niet volledig bewust tussen zich-zelf en die buitenwereld, tussen het eigen „ik” en het ding, het „niet-ik”. Zijn „ik” was niet gescheiden van „het andere”, het „niet-ik”. De wereld-om-hem-heen ervoer hij op een wijze waarin zijn zelfbewustzijn nog niet, of nog slechts in geringe mate „mee-speelde”. De zon bv. had hij altijd wel gezien, maar het was niet zo tot hem doorgedrongen dat de morgenzon dezelfde was als de avondzon. Beide zag hij als een „gij”, maar een „gij” dat niet noodzakelijkerwijze identiek was; het ene „gij” stond los van het andere. Zo min als hij een voorstelling had van het eigen ik, had hij ook besef van plaats of tijd. Zijn geheugen was nog niet actief werkzaam. Daardoor was hij niet in staat af te zien van die eigenschappen van een ding die door plaats en tijd worden bepaald, wat hem verhinderde tot het voorwerp-zelf door te dringen. Elk willekeurig verschijnsel ondervond hij slechts waar en voor zoveel hij er toevallig mee in aanraking kwam ¹⁾.

Elk verschijnsel tevens werkte meer op zijn gemoed dan op zijn verstand. Wat hij gewaar werd was het emotionele werkzaam zijn van „machten”, hetgeen in hem slechts andere, tegenwerkende „machten” opriep. Hij leefde geestelijk te midden van een nog ongeordende, chaotische, wereld van onpersoonlijke machten, het best noemt men ze „magische machten”, die hij niet in staat was te doorgronden. Van die ongeordende wereld — nog niet „rondom-wereld” — maakte hij eenvoudigweg en in „gemoede” deel uit; alle verbondenheid is nog affectief. Deze, zijn wereld wilde niet zo spoedig van hem los komen. Dat heeft hem op bepaalde ogenblikken beangstigd. Elke bewuste zelfstandigheid missend voelde hij zich een prooi van hem bedreigende machten en van

¹⁾ Vgl. W. WOLF, *Die Kunst Aegyptens*, Stuttgart 1957, blz. 30.

oudsher had zijn instinkt tot zelfbehoud in hem een, wat men zou kunnen noemen soort van „kuddegeest” doen groeien, zich later sublimerend in een duidelijken drang naar, een duidelijk gevoel ook van stam-verbondenheid ¹⁾. Eerst bij zijn stam voelde hij zich veilig; ja, hij wist zich alleen te bestaan krachtens zijn behoren-tot zijn stam of clan. Waarbij hij nog steeds de buitenwereld niet als zodanig herkende, bij voortduring affectief verbonden als hij met deze bleef in een soort magische eenheid van werkende en tegenwerkende machten.

Deze betrekkelijk duurzame toestand nam een einde toen, ongeveer gelijktijdig met het zich aaneensluiten van enkele stammen tot grotere verbanden, een begin van geordend geestelijk verkeer ontstond tussen den enkelen mens en zijn omgeving. Naar het schijnt is dit verkeer van het eigen „ik” uitgegaan. Ergens stelde zich een grens in tussen „ik” en „niet-ik”. Het is alsof de mens begonnen is te „zien”. Hij ontdekte de natuur als het „andere” en ging zich rekenschap geven van het wezenlijke van dat „andere”. Scherper onderscheidend heeft hij het „andere” uit zijn „ik” los gemaakt. Nog voor onafzienbare tijden gemeenschaps-wezen blijvend, begint zijn streven uit te gaan naar individuatie, naar toe-eigening en ondeelbaar-making van het eigen ik, naar een bij dezen wat vroeger, bij genen wat later opkomend, steeds duidelijker omschreven zelf-besef. Dwars over een afgrond tussen „ik” en „de natuur” ontstaat een wisselverkeer, waarin het „ik” niet langer een chaotisch complex van „machten” om zich heen ziet, maar ongedeeld komt te staan tegenover individuele, vaak vijandige machten: demonen, die, in onbeperkt aantal voorlopig nog, in de natuurmachten huizen en die in den vorm van levende wezens — dieren vooral — hem te na komen. In Egypte valt dit tijdperk samen met den ontstaanstijd van de oudste in nijlpaard-ivoor gesneden messeheften e.d. en van de vroegste, met voorstellingen van dieren versierde leiste-paletten voor het fijnwrijven en aanmaken van oogverf ²⁾. In de boven geschetste lijn voortwerkende voert zijn nauwelijks ontwaakte verbeelding den proto-Egyptischen mens dan naar een nieuwen, hogeren, trap van zelf-bewustzijn, waarin hij zijn wereld gaat onderwerpen aan een poging tot systematische ordening. De ongedefinieerde en ongeordende veelheid van als afzonderlijke verschijnselen zich openbarende oer-machten neemt den vorm aan van een bepaald aantal duidelijk-omlijnde, individuele wezens met een eigen aard, die niet langer het karakter van onberekenbare demonen hebben, maar functionerende godheden zijn, saamgebracht in een systeem, dat in zijn geheel de oermacht vertegenwoordigt en zijn neerslag vindt in de begrippen die de mens zich gaat vormen van de natuurverschijnselen ³⁾. Daarmee is hij

¹⁾ Vgl. W. WOLF, t.a.p. blz. 31.

²⁾ Vgl. H. ASSELBERGHS, *Chaos en Beheersing*, Leiden 1961, hoofdst IV-V.

³⁾ Vgl. W. WOLF, t.a.p. blz. 47.

begonnen in mythische voorstellingen te denken. Sporen van deze ontwikkeling dragen de latere van de hierboven bedoelde, met voorstellingen van dieren versierde leiste-paletten ¹⁾).

De ontplooiing van den vroeg-Egyptischen geest neemt nu snel een hoge vlucht. In een groot aantal mythologische concepties, die bijna overal gelijktijdig ontstaan, laat een verheven fantasie goden, die zich gedragen als mensen, toenadering tot elkander zoeken en families vormen, die met elkander optrekken of elkaar bestrijden. Voor den ontwakenden mens is dit ver-beeldende scheppen een voortgezette of hernieuwde daad van bevrijding ²⁾. Hij ontworstelt zich aan de chaotische machten van den voor-tijd doordat hij in zijn mythen aan deze machten concrete, welomschreven gestalten geeft en — terwijl hij hun taken toebedeelt en hen als in een spel benadert — zich juist hierdoor van hen losmaakt. Omstreeks dezen tijd verdwijnen in Egypte de oorspronkelijke dier-vormen van de meeste van de eerder ontstane theriomorphe goden; slechts een gedeelte van den dierenvorm (meestal de kop of het hoofd) blijft bewaard. Dit zal zich heel de geschiedenis door handhaven: mensen-lichamen met dieren-koppen, in onze ogen het „bizarre”; voor den in mythen denkenden mens die de Egyptenaar altijd gebleven is, echter iets heel normaals.

Later komende goden daarentegen, krijgen reeds van het eerste ogenblik af een volledig menselijken vorm. Onder dezen neemt Atoem van Heliopolis, wiens naam de „Allesomvattende”, de „Alheer” betekent en die op een bepaald ogenblik zich manifesteerde, toen er in den tijdloos aanwezigen oer-oceaan ³⁾ een rondom begrensde ruimte — men denke zich zoiets als een enorme zeepbel — ontstond, de voornaamste plaats in. Hij was bi-sexueel gedacht en belichaamde „vóórdat er in dit land twee dingen bestonden” het heelal, dat zich na de volbrachte daad van zelfbevruchting deelde in twee door hem na elkander uitgebraakte goden-paren: eerst Sjoë en Tefnoet, daarna Geb en Noet. De beide laatste namen staan voor aarde en hemel. Van het oudste paar stelt de eerstgeboren mannelijke Sjoë het „droge” voor, het beginsel van licht en lucht; spoedig ook het „leven” als zodanig. Zijn vrouwelijke partner Tefnoet beduidt het „vochtige”, de „groeikracht”. Tefnoet moet echter ook reeds vroeg het beginsel „wereld-orde” hebben gedragen, een begrip dat zich later verdiept en dan vorm krijgt in de godin Maät, aan welke Tefnoet spoedig wordt geëssimileerd.

¹⁾ Vgl. oa. H. ASSELBERGHS, t.a.p. afbb. 127, 128, 153.

²⁾ Dit verschijnsel doet zich natuurlijk overal in de wereld voor en geldt *mutatis mutandis* voor alle tijden en voor alle beschavingen, maar slechts zelden zien wij de ontwikkeling zo duidelijk en zo volledig zich aftekenen als in Egypte.

³⁾ Het woord „oer-oceaan” geeft in het Nederlands de betekenis van wat bedoeld wordt, niet geheel juist weer. De „oer-oceaan” strekte zich *naar alle zijden onbegrensd* uit en kende geen „oppervlak” zoals een echte oceaan. Men kan zich de „oer-oceaan”, de „oer-wateren” het best denken als een naar alle zijden onbegrensde waterige massa, zonder licht en zonder iets.

Dit plastisch-imaginative, aan sublieme verbeelding zo intens rijke denken, waaruit de zoëven genoemde alsmede een ongelooflijk groot aantal andere mythen ontstonden, moet zich in dien tijd op waarlijk explosieve wijze hebben ontwikkeld ¹⁾ en men kan er zeker van zijn dat alle kernen van het mythologieën-systeem dat het wezenlijke van de voor ons zo ondoorzichtige Egyptische religie in later tijd uitmaakt, toen, binnen den levensduur van twee of drie generaties, hun uiteindelijke gedaante hebben gekregen, waarbij de vormgevingen in verband met locale tradities en andere omstandigheden van plaats tot plaats verschilden.

Merkwaardig is dat zich in Egypte nooit één mythe tot een naar onze begrippen systematisch doordacht en homogeen samenhangend dichtwerk heeft uitgekristalliseerd. Een nationaal epos als bv. de Ilias of het Nibelungenlied heeft de Egyptenaar niet gekend. Zijn meest grandioze, zijn meest menselijke verhaal van den gewelddadigen dood en de wederopstanding van Osiris kennen we eerst uit de, twintig eeuwen later daterende, optekening van Griekse hand bij Plutarchus. Weliswaar is er een laat-Egyptische versie van den met deze mythe in verband gebrachten strijd tussen de eeuwige rivalen Horus en Seth, in het triviale en ontlusterende volksverhaal van papyrus Chester Beatty no 1. ²⁾ Maar dit hoort in een andere klasse. Het doet om zijn platte grollen soms denken aan onze Zuid-Nederlandse volks- en kluchtenboeken uit de XV-XVI^e eeuw.

Neen, voor een systematisch optekenen van hun verschillende goden-„sproken” hebben de Egyptenaren zich geen moeite gegeven. Zij hebben hun verhalen niet opgeschreven — al hadden zij er, van het eerste ogenblik af bijna, de middelen voor — maar ze hebben ze beleefd; zij hebben ze spelende doorleefd, beter misschien nog „geleefd”. Hun mythe was voor hen niet slechts spel, zij was hun vóór alles de „realiteit”. Hieraan kan men den afstand meten, die het menselijk denken in vier, vijf duizend jaar heeft afgelegd. Mythen van Grieken en Germanen zijn voor ons geworden tot loutere, pure verhalen, die geen achtergrond meer hebben en geen andere dan litteraire betekenis; voor den oud-Egyptenaar echter maakte de mythe deel uit van het leven. Zij was niet alleen een onontbeerlijk element in zijn denken, maar zij vormde in concreto de verbindende schakel in zijn dagelijks verkeer met de Godheid. De mythe, voorgedragen of in samenspel geëcterd, was onderdeel van het gezamenlijke van zijn dagelijkse rituele handelingen. De oud-Egyptenaar bestond in zijn mythe, die hij speelde in een volledige overgave, iederen morgen van zijn dagelijkse leven opnieuw, het allermeest wel op de vele feestdagen die dit leven het hele jaar door kende. Als van-af een geestelijke hoogte den cyclus

¹⁾ Het heeft ook in de laat-praehistorische kunst zijn duidelijke sporen nagelaten: vgl. *Chaos en Beheersing*, afbb. 127/28, 129/30 en vooral 167.

²⁾ Vgl. A. H. GARDINER, *The Chester Beatty papyri*, No 1, London 1931.

van deze feesten overschouwend is hij dan eeuwenlang in den ban gebleven van de mythe van het goddelijk koningschap. De koning, in den oertijd de „Sterke Stier”, ook later bij officiële handelingen altijd den stierenstaart achter zich aanslepend, vervolgens een Leeuw met mensehoofd — en als zodanig behield hij in de grote sfinx bij Giza tot in onzen tijd een restje van zijn bovenaardse, magische „macht” — ten slotte tot in de onwezenlijke dagen van zijn voleinding, Horus de Valk, symbool, dat onveranderlijk voorafgaat aan zijn naam en titel.

Utrecht

HENRI ASSELBERGHS

DAS OPFERRITUAL IM TÄGLICHEN TEMPELKULT

Das täglich im Tempel für die Kultstatue des Gottes durchgeführte Ritual umfasst nicht nur Reinigungen und die Zeremonien der Toilette, sondern ebenso ein umfangreiches Speisungsritual. Obwohl die auf uns gekommenen Niederschriften des täglichen Tempelrituals in den Götterkapellen von Abydos ¹⁾ sowie auf den Berliner Papyri 3055, 3014 und 3053 ²⁾ keine Überreichung von Speiseopfern enthalten, geht die Existenz eines Opferrituals im Tempelkult eindeutig aus dem Inhalt der Tempelreliefs hervor. Da es sich dabei jedoch um einzeln herausgegriffene Szenen bzw. um kollektive Opferdarstellungen handelt, lässt sich weder über deren Einordnung in das gesamte Kultgeschehen noch über den Ritualablauf etwas aussagen.

Dafür bietet sich vielmehr ein Vergleich mit der Opferliturgie im sogenannten Amenophis-Ritual an, das uns auf 2 Papyri aus der Zeit Ramses' II. überliefert ist. Die Papyri, die sich einmal in London ³⁾ und zum anderen in Kairo und Turin ⁴⁾ befinden, enthalten mehrere Speisungsrituale, als deren Empfänger neben Amun-Re auch Amenophis I. als vergöttlichter König genannt wird. NELSON ⁵⁾ nimmt deshalb an, dass das Ritual dem Kult Amenophis' I. vielleicht in seinem Totentempel auf der thebanischen Westseite diente und kaum in den Hauptsanktuaren von Karnak oder Luxor verwendet worden ist. Auch GARDINER war bei der Veröffentlichung des Londoner Papyrus ⁶⁾ auf Grund der häufigen Erwähnung des Namens Amenophis' I. zu einem ähnlichen Schluss gekommen.

Prüft man daraufhin die Quellen, so ergibt sich, dass Amenophis I. nur im Papyrus Kairo/Turin als Opferempfänger bezeichnet wird. Im Papyrus London dagegen erscheint ausschliesslich Amun in seinen verschiedenen Formen als Empfänger der Speisung, während Amenophis I. mit Ramses II. alternierend entweder in priesterlicher Funktion oder aber als Empfänger der durch das Opfer erbetenen göttlichen Gnade auftritt. Daraus darf geschlossen werden, dass das Ritual eine allgemeinere Geltung besass und nur der Name des jeweiligen göttlichen Opferempfängers verändert werden musste, um es überall in den verschiedenen Tempeln des Landes verwenden zu können. Dass es vor allem auch für Karnak und Luxor gültig gewesen sein muss, beweisen die Epitheta Amuns im Papyrus London: *nb nswt t3.wj, m jpt-swt, m jpt*. Die

¹⁾ MARIETTE, *Abydos* I, S. 34 ff.

²⁾ *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin* I, Taf. 1 ff.

³⁾ A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*, London 1935, Vol. I, S. 78 ff. und Vol. II, pl. 50 ff.

⁴⁾ E. BACCHI, *Il rituale di Amenhotpe I*, Turin 1942.

⁵⁾ *Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*, JNES 8, 1949, S. 345.

⁶⁾ *op. cit.*, S. 103/4.

betonte Gleichstellung Amenophis' I. mit Amun kann ebenso wie sein Auftreten als Opfernder gerade in Zeugnissen aus der Ramessidenzeit nicht verwundern. War doch der Kult dieses Königs zusammen mit dem seiner Mutter Ahmes-Nofretere in jener Epoche besonders intensiv. Wir haben also im sogenannten Amenophis-Ritual keineswegs eine nur für diesen König bestimmte Liturgie vor uns, sondern dürfen umgekehrt annehmen, dass das allgemein im Tempelkult vollzogene Ritual im Laufe des Neuen Reiches auch auf den Kult Amenophis' I. ausgedehnt worden ist.

Diese Überzeugung verstärkt sich, wenn man die in den Tempeln dargestellten Szenen des Opferrituals, als dessen Empfänger die verschiedensten Götter — Amun-Re, Chnum, Ptah, Re-Harachte, Hathor usw. — fungieren, mit den Szenen des „Amenophis“-Rituals vergleicht. Denn wie sich zeigen wird, gibt es unter den Tempelreliefs kaum Szenen, die sich nicht auch im „Amenophis“-Ritual finden ¹⁾:

Tempelrelief	„Amenophis“-Ritual
Opferweiheung	—
Räuchern	Szene 3, 14, 18, 19, 33, 37, 57
Feuer fächeln	Szene 7, 42 (L)
Schlagen des Weissbrotes	Szene 9
Darbringen von Wein	Szene 12, 20 (L), 42 (L), 50 (L)
Darbringen von Milch	Szene 13, 20 (L), 50 (L)
Darbringen von Lattich	—
Libieren	Szene 14, 15, 16, 23, 32, 36, 56
Huldigung mit dem <i>nmst</i> -Krug	Szene 17, 55
Speiseopfer (<i>jrjt dbht-htp</i>)	Szene 20, 42, 50
Darbringen von Wasser im <i>dšrt</i> -Gefäss	Szene 20 (L), 50 (L)
Darbringen von <i>šwt</i> -Brot	Szene 20 (L), 42 (L)
Speiseopfer (<i>htp-dj-nswt</i>)	Szene 21, 22, 43
Niedersetzen des Altars	—
Niederlegen der Opfergaben	Szene 22
Bringen des Gottes zu seiner Mahlzeit	Szene 25
Bringen von Leben	Szene 26
Verwischen der Fusspur	Szene 30
Darbringen von Zwiebeln	Szene 42 (L)
Darbringen von Blumen	Szene 48, 49

¹⁾ Bei der Zusammenstellung der Tempelreliefs liegen die Listen bei D. ARNOLD, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches*, MÄS 2, zugrunde. Die Numerierung der Szenen des „Amenophis“-Rituals richtet sich nach H. H. NELSON, *op. cit.*, S. 210 ff. und 310 ff. Ein (L) bedeutet, dass die Szene in einer der 3 Opferlisten vorkommt.

Damit fehlen im „Amenophis“-Ritual drei der in den Tempeln dargestellten Szenen. Die „Opferweiheung“, die den König entweder im Rufegestus oder mit erhobenem Szepter vor aufgehäuften Opfergaben stehend zeigt, beinhaltet die Überweisung der Opfer an die Gottheit und symbolisiert damit das Ritual in seiner Gesamtheit. Dadurch erklärt sich das Fehlen einer entsprechenden Szene im „Amenophis“-Ritual, da dort das Kultgeschehen im Detail geschildert wird. Demgegenüber beschreibt das „Niedersetzen des Altars“ eine ganz spezielle Kulthandlung und müsste als Ergänzung des Rituals zwischen den Szenen 21 (Rezitieren der Opferformel) und 22 (Aufrichten der Opfer auf dem Altar) eingeschoben werden. Auch das „Darbringen von Lattich“ kann zum „Amenophis“-Ritual in Beziehung gesetzt werden, wenn man annimmt, dass es sich dabei um ein für Min oder für Amun bestimmtes Opferritual handelt; denn beiden Göttern eignet der Lattich als Aphrodisiakum, womit seine Überreichung im Ritual hinlänglich erklärt wäre.

Das „Amenophis“-Ritual stellt keineswegs ein einheitliches Kultgeschehen dar, sondern setzt sich vielmehr aus selbständigen und voneinander unabhängigen Teilen zusammen. Neben den 3 Speisungsritualen für die tägliche Mahlzeit (Szene 15-31), für das Amunfest (Szene 42-44) und für das Fest des sechsten Monatstages (Szene 48-50), die alle ein Ausrufen der Opfer in Form einer Opferliste enthalten, finden sich u.a. Zeremonien für ein Bratenopfer (Szene 1-8) und einen Opferumlauf (Szene 34-40) sowie eine Gruppe von Riten, die das Überreichen bestimmter Opfergaben beschreibt (Szene 9-14). Hier sollen davon nur die Szenen 15-31 interessieren, da sie als tägliche Mahlzeit des Gottes zum täglich zelebrierten Kultgeschehen im Tempel gehören. Am Anfang der täglichen Speisung stehen ausführliche Reinigungszeremonien (Szene 15-19), die das Ausrufen der Opfer ¹⁾, das Rezitieren der Opferformel und das Niederlegen der Opfergaben auf dem Altar einleiten (Szene 20-22). Nach abermaliger Libation und Räucherung wird der Gott zu seinem Opfertisch geführt (Szene 23-25) und empfängt symbolisch das Überweisen von Lebenskraft (Szene 26-27). Die Speisung endet schliesslich mit einer Huldigung vor dem Götterbild, dem Verwischen der Fusspur und dem Verschliessen des Schreins, nachdem die Kultstatue dorthin zurückgestellt worden ist (Szene 28-31).

Damit ergibt sich auch die Beantwortung der Frage, an welcher Stelle des täglichen Tempelkultes die Szenen 15-31 einzuordnen sind. Denn das Verschliessen der Statue im Schrein beendet nicht nur das Speisungsritual, sondern ebenso das gesamte Zeremoniell im Sanktuar, das erst am nächsten Tag mit der Öffnung des Naos von neuem beginnt. Das Speisungsritual muss deshalb ganz an das Ende des täglichen Tempelkultes gesetzt werden und folgt damit auf die Kulthandlungen der Toilette. Zu demselben Ergebnis führt ein Ver-

¹⁾ Die Opfer sind in Listenform aufgezeichnet; siehe W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste*, MÄS 3, S. 140 ff.

gleich mit dem Statuenritual der Mundöffnung und dem Pyramidenritual, die — wie die nachstehende Gegenüberstellung ergibt — denselben Kultablauf: Toilette — Reinigung — Speisung zeigen ¹⁾:

	Statuenritual der Mundöffnung ²⁾	Pyramidenritual ³⁾
Toilette	Szene 48-57	Pyr. 41a-57e (M 287-331) ⁴⁾
Reinigung	Szene 58-64	Pyr. 17a-25c (M 332-355)
Speisung	Szene 65-70	Pyr. 58a-100f (M 356-473)

Die Ansicht ALLIOTS ⁵⁾, dass die Riten der Toilette umgekehrt erst nach der Speisung durchgeführt worden sind, kann dagegen kaum aufrecht erhalten werden. Seiner Meinung nach ⁶⁾ verlässt der Priester, nachdem er den Naos geöffnet und das Kultbild enthüllt hat, das Sanktuar, um die Opfergaben aus dem benachbarten „salle de l'autel“ zu holen. Die Türflügel des Naos bleiben dabei offen. Daraufhin betritt er zum zweitenmal das Sanktuar (seconde entrée), vollzieht die Speisungszeremonien und beginnt anschliessend mit den Kulthandlungen der Toilette. ALLIOT hat für diesen ungewöhnlichen Ritualablauf im Grunde keinen anderen Hinweis als den Begleittext zu einer Szene des täglichen Tempelkultes ⁷⁾: *prj.n.j hr.k wr m-ht.j*, den er übersetzt „je suis sorti, ton visage vénérable derrière moi“. Er schliesst daraus, dass der Priester das Sanktuar während des Kultgeschehens verlässt, also das Kultbild „hinter sich“ hat. Wie immer man den Text übersetzt ⁸⁾, als Beweis für eine seconde entrée ist er deshalb nicht heranzuziehen, weil er zu einem Spruch gehört, der das sogenannte „2. Öffnen des Naos“ einleitet, also weder mit einem

¹⁾ An dieser Stelle sei auch auf die kleine Opferliste im Grabe des *Mntw-hr-hpš.f* aufmerksam gemacht (DAVIES, *Five Theban Tombs*, pl. IX; BARTA, *op. cit.*, S. 127), die wohl ein Ritual für den Tekenu beschreibt. Auch sie lässt den genannten Kultablauf erkennen.

²⁾ Die Numerierung der Szenen nach E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, Wiesbaden 1960.

³⁾ K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig 1908 (nach Pepi II.)

⁴⁾ Die Numerierung SETHES gibt dadurch, dass er die Parallelszenen zusammenfasst, nicht die richtige Reihenfolge des Rituals wieder. Die Zählung MASPEROS wurde deshalb in Klammern beigelegt.

⁵⁾ *Le culte d'Horus à Edfou*, Kairo 1949, S. 76 Anm. 1

⁶⁾ *op. cit.*, S. 81 ff.

⁷⁾ A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902, S. 105 (Kap. 25); MARIETTE, *op. cit.* (Tabl. 1)

⁸⁾ Da das Verbum *prj* nicht nur zu *q* (= eintreten), sondern ebenso zu *h3j* (= herabsteigen) korrelativ gebraucht wird (WB 1/521), kann es auch die Bedeutung von „emporsteigen“ haben, zumal es hier im Begleittext einer Szene erscheint, die mit *r3 n prjt r hndw* (= „Spruch für das Emporsteigen auf der Treppe“) überschrieben ist. *Prj.n.j* wird in diesem Zusammenhang also sicherlich mit: „ich bin emporgestiegen“ zu übersetzen sein.

Verlassen des Sanktuars noch mit Speiseopfern etwas zu tun hat ¹⁾. Auf welcher unsicheren Prämisse der Vorschlag ALLIOTS fusst, wird weiterhin durch die Tatsache bezeugt, dass er die als *r3 n df3 pr-wr* (= Spruch für das Abwischen des Schreins) überschriebene Kulthandlung im Sethos-Tempel von Abydos ²⁾ mit Speiseopfern (*df3w*) in Verbindung bringen muss, um zu dem Kultablauf: Speisung — Toilette zu gelangen. Dass es sich bei *df3* in diesem Fall nicht um „Speise“, sondern um ein Verbum mit der Bedeutung „abwischen, säubern“ handelt, wird eindeutig durch die den Ritus illustrierende Darstellung bewiesen, die den König zeigt, wie er mit einem Tuch den Thronszitz im Schrein abwischt.

Wie oben festgestellt wurde, muss das Speisungsritual, da es mit dem Zurückstellen der Statue in den Schrein endet, ganz an den Schluss des täglichen Tempelkultes gesetzt werden. Die einleitenden Reinigungszeremonien des „Amenophis“-Rituals (Szene 15-19) entsprechen dabei den „Schluss“-Reinigungen des täglichen Kultes (Szene 60-66) ³⁾ und sind diesen gleichzusetzen. Das wird vor allem dadurch nahegelegt, dass bei beiden Ritualen als jeweils letzter Reinigungsritus (Szene 19 und Szene 66) das Räuchern mit Myrrhe (*k3p m ntjw*) fungiert. Darüber hinaus endet der Begleittext zu Szene 66 ⁴⁾, der letzten Kulthandlung des täglichen Tempelrituals, mit den Worten *šsp htp-ntr* (= empfang das Gottesopfer!) und leitet damit direkt zum Ausrufen der Opfer in Szene 20 des „Amenophis“-Rituals über.

München

WINFRIED BARTA

¹⁾ Die Fortsetzung des Textes lautet: *bw hr-lp ʿ-wj.j*, „Reinheit ist auf meinen Händen“ (nicht wie MORET übersetzt: „les offrandes sont sur mes deux bras“). Zum Problem der „2. Öffnung des Naos“ siehe den im Druck befindlichen Artikel des Verf. in MDIK 21, *Die Anordnung der Wandreliefs in den Götterkapellen des Sethos-Tempels von Abydos*.

²⁾ MARIETTE, *op. cit.*, Tabl. 6.

³⁾ MORET, *op. cit.*, S. 204 ff.

⁴⁾ *id. ibd.*, S. 211.

ZUM RITUAL DER GÖTTERBARKE IM NEUEN REICH

Unter den verschiedenen, im sogenannten Amenophis-Ritual zusammengefassten Kulthandlungen begegnet neben anderen eine Opferliturgie, die das Speiseopfer an einem Fest für Amun-Re beschreibt. Sie ist uns auf zwei Papyri aus der Zeit Ramses' II. überliefert ¹⁾ und besteht aus dem Ausrufen der Opfer, die in Form einer Liste aufgezeichnet werden, der Rezitation der Opferformel und dem Herbeibringen der Opfergaben für die Gottheit ²⁾. Dass das Ritual nicht erst in der Ramessidenzeit, sondern zumindest während des ganzen Neuen Reiches Geltung besass, wird dadurch bewiesen, dass die zugehörige Opferliste mit ihren insgesamt 40 Stichworten seit dem Beginn der 18. Dynastie monumental angebracht worden ist. Da es sich dabei hauptsächlich um Wandreliefs handelt, die sich einmal in den Barkenräumen der Tempel und zum anderen in den am Prozessionswege liegenden Barkenkapellen ³⁾ finden, liegt der Schluss nahe, es hier mit einem ausgesprochenen Barkenritual zu tun zu haben ⁴⁾.

Nach der Opferliste zu schliessen, wurde bei der Speisung neben Brot, Bier und Früchten vor allem ein umfangreiches Bratenopfer dargebracht, das in der Hauptsache aus den verschiedenen Fleischstücken eines zuvor geopferten Schlachtieres bestand ⁵⁾. Die zum Braten nötigen Geräte — Bratspiess, Feuerbecken und der Fächer zum Anfachen des Feuers — werden dabei einzeln aufgezählt. Von den der Speisung vorangegangenen Riten wissen wir, da die Opferliste keine einleitenden Kulthandlungen anführt ⁶⁾, nichts, so dass wir darauf angewiesen sind, die Abrundung des Rituals mit Hilfe der übrigen, in den Barkenräumen angebrachten Wandbilder zu versuchen. Dabei sollte jedoch — um methodisch sicher zu gehen — nur das Bildprogramm der Stationskapellen herangezogen werden; denn in den Barkensanktuaren der Tempel finden sich neben den Kulthandlungen für die Barke auch Riten, die eindeutig in einen anderen Zusammenhang, beispielsweise zum „täglichen Tempelritual“ gehören.

¹⁾ A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*, London 1935, Vol. I S. 92 ff. und Vol. II pl. LIV; E. BACCHI, *Il rituale di Amenhotep I*, Turin 1942, S. 52 ff.

²⁾ H. H. NELSON, *Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*, JNES 8, S. 327 ff. (Episodes 42-44)

³⁾ Zur Architektur siehe L. BORCHARDT, *Ägyptische Tempel mit Umgang*, Beiträge zur ägypt. Bauforschung und Altertumskunde, Heft 2, Kairo 1938.

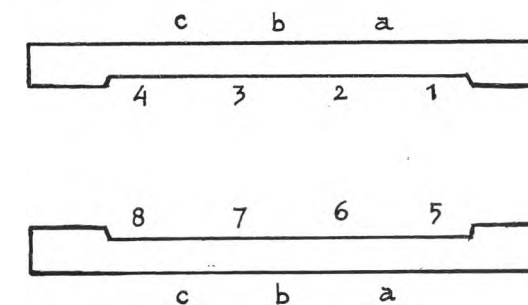
⁴⁾ W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste*, MÄS 3, S. 136 ff.

⁵⁾ Ein vor der Barke gefesselt liegendes Opfertier findet sich z.B. unter den Darstellungen der Month-Kapelle Tuthmosis' III. in El-Tôd (BIFAO 52, pl. 6)

⁶⁾ Allenfalls könnte es sich bei den beiden ersten Stichworten *jrꜥ* und *mw* um eine einleitende Wein- und Wasserlibation handeln.

In den Kapellen dagegen ist zu erwarten, dass die Wandbilder ausschliesslich das Kultgeschehen bei den Barkenfesten schildern.

Von den Stationskapellen des Neuen Reiches blieb nur die Kapelle Amenophis' I. in Karnak einigermaßen vollständig erhalten, während von den anderen nur Fragmente existieren, die jedoch erkennen lassen, dass ihr Wandschmuck mit dem der Kapelle Amenophis' I. übereinstimmte ¹⁾. Ihre Wandbilder sind folgendermassen angeordnet ²⁾:



- a) König am Speisetisch
- b) Götterbarke und Opferliste
- c) König von Amun begrüsst
- 1) König vor Gottheit
- 2) Darbringen von Salbe
- 3) Räuchern
- 4) Libieren mit dem nmst-Krug
- 5) Darbringen von Lattich
- 6) viermal den Gott preisen
- 7) unklare Handlung mit einem Szepter
- 8) Darbringen von Weissbrot

Die Reliefs zeigen im oberen Register als Hauptszene die Prozessionsbarke mit der Opferliste und den darunter aufgehäuften Opfergaben. Der König, der in priesterlicher Funktion das Ritual zelebriert, nimmt gleichzeitig als Gast an der Speisung teil, denn er wird, nachdem ihn die Gottheit begrüsst hat, am Speisetische sitzend dargestellt ³⁾. Diesem Opferritual werden nun als einleitende Riten die Szenen 1-4 im unteren Register vorangegangen sein, die neben Reinigungszeremonien auch das Überreichen von Salbe nennen. Damit sollen symbolisch die Kulthandlungen der Toilette, die dem im Barkenschrein verschlossenen Kultbild des Gottes gelten, ausgedrückt werden. Das Barkenritual würde danach den gleichen Kultablauf Toilette — Reinigung — Speisung zeigen, der sich sowohl beim „täglichen Tempelkult“ als auch beim Statuenritual der Mundöffnung und beim Pyramidenritual findet ⁴⁾. Die Szenen 5-8 dagegen sind unabhängig und gehören nicht zu vorliegendem Ritualablauf, da sie Opferhandlungen enthalten, die sich dem durch die Opferliste festgelegten Kultgeschehen entziehen. Sie bilden vielleicht ein zur Auswahl stehendes kürzeres Ritual, dessen Speiseopfer kollektiv durch das Darbringen von Weissbrot ersetzt worden sind.

München

WINFRIED BARTA

¹⁾ Siehe dazu die Zusammenstellung der Barkenräume und ihrer Wandbilder bei D. ARNOLD, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches*, MÄS 2, S. 24 ff.

²⁾ *id. ibd.*, S. 37/8. Buchstaben bezeichnen das obere, Ziffern das untere Register. Das obere Register ist bei beiden Wänden identisch.

³⁾ D. ARNOLD hat das mit guten Gründen aus der Blickrichtung des Königs geschlossen (op. cit., S. 64).

⁴⁾ W. BARTA, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 19 (1965-1966), S. 457 ff.

EINE KLEINE TEXTVERBESSERUNG

MDIK 14, 17 ff. hatte BRUNNER, hierin POSENER folgend, einen Satz der Lehre des *Dd.f-Hr* durch die Zeiten verfolgen und dabei seine Veränderungen darlegen können. Auf einen ähnlichen Fall möchte ich im Folgenden hinweisen. In dem sich langsam in Unverständlichkeit verlierenden Endteil der Lehre des Amenemhet I. findet sich ein Satz, den WILSON in *ANET* 419, um nur eine der letzten Übersetzungen zu zitieren, mit den Worten überträgt: „*Much idle cant is in the streets*“, wobei er einmal durch „italics“ angibt, daß er die Worte Much bis einschließlich cant für unsicher ansieht; andererseits sagt er in seiner Anmerkung 17: „... It is assumed, that the initial sentence means: ‚Much (insincere) ‚Oh surely, surely!’ is in the streets‘“. Der Text hat in den von mir beigezogenen Textexemplaren folgende Form:

Sall. II	
Kairo 1204	
Ramess 97, 3	
Kairo 1103	
Mich 7	
Pap. Mill.	
GČ 11,2	

Es zeigt sich deutlich, schon in der sich wandelnden Schreibung, daß die Crux im Wort *mšjj.t* o.ä. liegen muß. Dabei ist interessant, daß die Textverderbnis sehr schnell eingesetzt haben muß, denn bereits der unter Amenemhet II. angesetzte Pap. Millingen hat irgendwie an *mšjw* „Kinder“ gedacht.

Nun wurde diese Stelle immer schon mit dem Satz aus den Admonitions zusammengestellt, wo es heißt:

„Wahrlich, die Kinder der Großen sind auf die Straße geworfen“ (Die Abschrift, die uns vorliegt, stammt aus der 20. Dyn.). Man hat den Eindruck,

daß hier ein Gelehrter den Sinn durch Emendation aus dem ihm unverständlichen Vorbild in der Art von der Lehre Amenemhets hergestellt hat, indem er aus dem *š3.t* irgendwie eine Bedeutung wie „reich“ (vgl. *š3-ih.t*) herauslas und das Wort durch *šrw* verdeutlichte und dann dem Satz ein klärendes Verb beifügte. Dabei halte ich den Satz, so wie er dasteht, für in den Admonitions original, d.h. der Verfasser dieses Textes benutzte bei seiner Abfassung die bereits verderbte Tradition des Amenemhet. Das wäre wieder ein Hinweis auf die in letzter Zeit aufgekommenen Versuche (van SETERS, JEA 50, 13ff.), die Admonitions später als bisher zu datieren.

Damit ist aber für die Erkenntnis der Urfassung des Textes im Amenemhet bisher noch nichts gewonnen. Nun hat es aber anscheinend noch eine zweite Überlieferung dieses Satzes gegeben, bei der eine Verderbnis an anderer Stelle eintrat. Diese Tradition ist uns in der Überlieferung der Lehre des Amenemhet selbst nicht erhalten, da sie dort anscheinend schnell verloren ging. Dafür aber können wir in einem anderen Text eine gleiche Beeinflussung von dort her feststellen, wie wir sie eben für die Admonitions erkannt haben. Es handelt sich um die Lehre eines Vaters an seinen Sohn, wo es heißt

GČ 15,2
GČ 97,1

Das heißt dort, auch dem Zusammenhang gemäß, „Haß ist zu Beliebtheit geworden“. Vergleichen wir diese Worte aber mit den oben angeführten Stellen aus der Amenemhetüberlieferung, so wird einem doch sehr nahegelegt anzunehmen, daß diese Deutung erst dadurch entstanden ist, daß bei *mrw.t* ein Determinativwechsel vom ungewöhnlicheren zum gewöhnlicheren Zeichen eingetreten ist, wodurch der ganze Sinn entstellt wurde und wir als Vorlage ansetzen müssen:

* < >

Damit aber erklärt sich endlich auch die Crux des Amenemhettextes: aus war verschrieben worden.

Ursprünglich hat also dagestanden:

*

„Wahrlich, viel Haß ist auf der Straße“.

Wir erhalten also folgende Abfolge der Textveränderung:

Urtext Amenemhet:



Veränderung A:



Zitiert durch „Vater an Sohn“:



Veränderung B:



Zitiert durch Admonitions:



Wenn die hier aufgestellte Verbindung zwischen den einzelnen Sätzen aus verschiedenen Literaturwerken in der Tat bestehen sollte, ergeben sich verschiedene Probleme, die hier natürlich nur gestellt, aber nicht beantwortet werden können, da dazu eine breitere Basis notwendig ist. Ganz äußerlich gesehen scheint es so zu sein, daß man innerhalb von Sätzen in der Tradition mit stabilen und instabilen Teilen rechnen muß. So bleiben in unserem Fall *msd.t/mswt* und *m mrw.t* verhältnismäßig fest, während an der Stelle des 'š ganz andere Worte oder Satzteile treten können. Auch dort, wo wie bei *msw.t* aus *msd.t* eine Verschreibung vorzuliegen scheint, beseitigt man die Crux nicht einfach, sondern versucht sie beizubehalten und durch Veränderung der instabileren Satzteile neu zu interpretieren.

Eine andere Frage aber ist: Ist eine solche Neuinterpretation wirklich nur ein Hilfsmittel, um durch mechanische Verschreibungen entstandene unverständliche Sätze wieder verständlich zu machen? Oder war es für den Ägypter eine legitime Methode, unter Benutzung bereits geprägter Sätze dadurch neue Gedanken auszudrücken, daß man die instabilen Satzteile änderte?

Ist etwa auch das Umsetzen des Determinativs vom *mrw.t* „Straße“ zu *mrw.t* „Beliebtheit“ Auswirkung dieser legitimen Methode? Diese Frage weiter zu führen und sich zu fragen, ob dann nicht vielleicht auch der Text, wie er in der Lehre des Amenemhet vorliegt, eine solche bewußte Umdeutung ist, möchte ich jedoch zögern: die Crux *msjj.t* o.ä. scheint doch in der Tat auf ein Verschreiben und nicht auf das Einsetzen eines sonst unbekannten Wortes zurückzuführen zu sein. Zunächst wenigstens scheint mir wahrscheinlicher, daß wir sowohl bei der Entwicklung eines Textes während seiner Überlieferung

wie bei der Übernahme von Zitaten aus älteren Literaturwerken davon ausgehen müssen, daß Verschreibungen und die auf diesen aufbauenden, nachfolgenden Neuinterpretierungen für die erkennbaren Veränderungen in der Hauptsache verantwortlich zu machen sind.

Hamburg

WOLFGANG HELCK

DIE THEOPHOREN PERSONENNAMEN BABYLONIENS UND ASSYRIENS

In der Keilschriftliteratur, insbesondere den Wirtschafts- und Rechtsurkunden mit ihren Zeugenbenennungen und Siegelabrollungen, steht ein riesiges Material an Personennamen zur Verfügung, das in den Indices der Textausgaben, aber auch in den umfangreichen Namenbüchern von K. L. TALLQVIST, H. RANKE, A. T. CLAY oder J. GELB seinen Niederschlag gefunden hat. Nach Form und Aussage waren die altmesopotamischen PN bisher Thema zweier großangelegter Untersuchungen von B. GEMSER¹⁾ und von J. J. STAMM²⁾, während W. SCHULZ in einer kürzeren Abhandlung den Namenglauben bei den Babyloniern untersuchte³⁾.

Dieses üppige und vielgestaltige akkadische Onomastikon, dem auch die zeitgenössischen Gelehrten schon ihr Interesse zuwandten⁴⁾, bietet mit der großen, offenbar seit der altbabylonischen Zeit⁵⁾ Vorrang erlangenden Gruppe der theophoren PN eine Reihe religionsgeschichtlicher Probleme, deren Behandlung in mancherlei Beziehung von Interesse sein dürfte. Voran steht natürlich die Frage, welche Gottheiten bei der Wahl theophorer PN am beliebtesten waren; ihre Beantwortung mit statistischen Mitteln wird leider durch die Zufälligkeit der Bezeugung stets mit einer gewissen Fehlerquote zu rechnen haben, könnte aber dennoch in gewissen Grenzen Hinweise auf die zeitliche und örtliche Ausdehnung der einzelnen Götterkulte vermitteln. Das offenkundige und anscheinend fast gleichwertige Nebeneinander zahlreicher Gottheiten erfordert sodann eine nähere Betrachtung dieser Freizügigkeit in der Wahl theophorer Personennamen. Ein drittes Problem betrifft schließlich die Motive dieser Namengebung. Die dreigeteilte Fragestellung, um deren erste es hier geht⁶⁾, führt mitten hinein in das Wesen des altorienta-

¹⁾ *De betekenissen der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, Diss. phil., Groningen 1924.

²⁾ *Die akkadische Namengebung*, MVAeG 44, Leipzig 1939.

³⁾ *Anthropos* 26, 1931, S. 895-928.

⁴⁾ E. CHIERA, *Lists of Personal Names from the Temple Schools of Nippur*, UMBS XI, Philadelphia 1916-1919. Nach STAMM (a.a.O. S. 14) sollten diese Listen zur Beratung bei der Namenwahl dienen; nach GEMSER (a.a.O. S. 8f.) sollen es Schreibungen von Schülern sein.

⁵⁾ STAMM a.a.O. S. 59. — „In der altbabylonischen Zeit nahm das Verhältnis des Bürgers zum Tempel individuelle Züge an“: EDZARD in Fischers Weltgeschichte II (*Die altorient. Reiche I*) S. 196.

⁶⁾ Für zahlreiche freundliche Hinweise und Auskünfte bin ich R. BORGER-Göttingen zu großem Dank verpflichtet.

lischen Polytheismus, dessen Verständnis außerordentlich schwierig ist, und berührt auch das Problem der akkadischen Frömmigkeit selbst nach ihrer Art und ihrem wechselnden Grad. Dankbar sei anerkannt, daß die Aussagen der theophoren PN zur Frömmigkeit ihrer Zeit bereits von STAMM⁷⁾ befriedigend erschlossen wurden; sie stehen daher hier nicht zur Diskussion.

DIE GOTTHEITEN DER THEOPHOREN AKKADISCHEN PERSONENNAMEN

Um eine Ausdehnung ins Uferlose zu vermeiden, wurde die Untersuchung auf zwanzig der namhaftesten und beständigsten Gottheiten beschränkt und dabei von den *il*- und *bél*-Namen abgesehen. Der Ausschluß der *il*-Namen hat seinen selbstverständlichen Grund in ihrer „Anonymität“. Aber auch die Heranziehung der *bél*-Namen verbot sich durch den Unsicherheitsfaktor, der in ihnen enthalten ist: Oft genug bedeutet *bél* in PN nur allgemein den göttlichen (oder, etwa in Sklavennamen, gar den irdischen) Herrn⁸⁾, und wenn auch in nachmittelbabylonischer und neubabylonischer Zeit gewiß meistens Marduk mit *bél* gemeint ist (worauf im entsprechenden Abschnitt jeweils mit Zahlenangaben eingegangen wird), so doch zuweilen auch Nabû⁹⁾. Die Beschränkung der von uns herangezogenen Gottheiten auf zwanzig hat ihren Grund in der Tatsache, daß die Auszählung immer wieder ihr überragendes Hervortreten ergab; Gestalten wie Bunene, Išhara, Kabta, Ninazu, Ningal, Ninšubur, Pabilsag, Šarpanitu, Šerua, Tašmētu, Uraš oder Zababa bleiben ihnen gegenüber in erstaunlichem Maße zurück. In der Bearbeitung ist Nanna ohne Kommentar zu Sin, Inanna zu Ištar, Enki zu Ea, Addu zu Adad gezogen.

Grundsätzlich wurden nicht die benannten Personen, sondern, wie dies auch bei HIRSCH a.a.O. geschieht, lediglich die Namenformen gezählt — worin sich die hier dargebotene Liste also von der bei STAMM¹⁰⁾ unterscheidet. Von ihr weicht sie auch darin ab, daß nicht absolute, sondern Prozentzahlen gegeben werden: Nur auf diese Weise wird die Tabelle nicht nur vertikal, sondern auch horizontal vergleich- und auswertbar. 100% entsprechen dabei jeweils der am Kopf der vertikalen Spalte genannten Gesamtzahl der herangezogenen,

⁷⁾ a.a.O. S. 127-241.

⁸⁾ vgl. HIRSCH, *Untersuchungen zur altass. Religion*, AfO Beiheft 13/14, Graz 1961, S. 22 f. Anm. 113; NÖTSCHER, *Ellil in Sumer u. Akkad*, Hannover 1927, S. 2; EBELING, *Die Eigennamen der mittelass. Rechts- u. Geschäftsurkunden*, MAOG XIII, 1, 1939, S. 99; CLAY, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, YOS 1, New Haven 1912, S. 290; ders., *AJSL* 23, 1906, S. 269 ff., 273.

⁹⁾ Vgl. VAB IV, Nabonid 2, I₄ = NBD. Zyl. II₄: *aBél u aMarduk* (die Lesung LANGDONS „Ellil“ ist falsch): Nach der üblichen Zusammenstellung der beiden Götter Nabû und Marduk — in dieser oder umgekehrter Reihenfolge — kann mit Bél hier nur Nabû gemeint sein. Ich verdanke diesen Hinweis P. R. BERGER vom Seminar für Keilschriftforschung-Göttingen, der ein Corpus Inscriptionum der neubabylonischen Könige vorbereitet.

¹⁰⁾ a.a.O. S. 68 f., vgl. dazu S. XIV.

mit den untersuchten Gottheiten gebildeten Namenformen. Auch damit sind freilich die gewonnenen Werte nicht absolut richtig, da die Zahl der auftretenden Gottheiten in den einzelnen vertikalen Kolumnen schwankt. Vielleicht hätte in dieser Richtung der Ausschluß aller nicht restlos belegten Gottheiten einen höheren Sicherheitsgrad ergeben, das Bild wäre dann aber wieder nach der anderen Seite hin verzerrt worden. Bei Bevorzugung neuerer Untersuchungen wurden folgende Arbeiten (bezw., wo vorhanden, deren Indices) verwertet:

Altassyrische Zeit:

1. HIRSCH, H., *Untersuchungen zur altassyrischen Religion* (vgl. Anm. 8), S. 8-34 (Kappadokische Handelskolonien und Assur)
2. GARELLI, P., *Tablettes cappadociennes de collections diverses*, RA 58, 1964, S. 53-68, III-136
3. BOTTERO, J. - FINET, A., *Répertoire analytique des Tomes I à V*, ARM 15, Paris 1954, S. 140-160 (Mari-Assur)

Altbabylonische Zeit:

4. FIGULLA, H. - MARTIN, W. J., *Letters and Documents of the Bab. Period*, UET V, London 1953, S. 27-66 (Ur)
5. ALEXANDER, J. B., *Early Letters and Economic Texts*, Nies VII, London 1943, S. 7-29 (vorwiegend Larsa)
6. CİĞ, M. - KIZILYAY, H. - KRAUS, F. R., *Eski babil zamanına ait Nippur hukukî vesikalari*. = Altbab. Rechtsurkunden aus Nippur, Istanbul 1952, S. 115-162 (aus Nippur und Sippar) Die hier vergleichsweise zahlreich auftretenden sumerisch geschriebenen PN sind in diesem Falle, da absolut im akkadischen Bereich, ausnahmsweise mit einbezogen.
7. RANKE, H., *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphia 1905, S. 57-209

Mittelassyrische Zeit:

8. GELB, J. u.a., *Nuzi Personal Names*, OIP 57, Chicago 1943
9. EBELING, E., *Die Eigennamen der mittelassyrischen Rechts- und Geschäftsurkunden*, MAOG 13¹, 1939, S. 98-104

Mittelbabylonische Zeit:

10. CLAY, A. T., *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, YOS 1, New Haven 1912
11. KING, L. W., *Babylonian Boundary Stones*, London 1912, S. 171ff. (nur die Texte bis Nabû-apaliddina, c. 860, sind herangezogen)

Neuassyrische Zeit:¹¹⁾

12. KOHLER, J. - UNGNAD, A., *Assyrische Rechtsurkunden*, Leipzig 1913, S. 403-440
13. WATERMAN, L., *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Michigan 1930-36, IV S. 115-140 (Sargonidenzeit)
14. FRIEDRICH, J. - MEYER, G. R. - UNGNAD, A. - WEIDNER, E. F., *Die Inschriften vom Tell Halaf*, AfO Beiheft 6, Berlin 1940, Nr. 1-116 (aus Guzana)
15. UNGNAD, A., *Eponymen*, RLA II, 1938, S. 418-428 u. 440ff. (Jahre 911-648)

Neubabylonische Zeit:

16. TALLQVIST, K. L., *Neubabylonisches Namensbuch*, Helsingfors 1905, S. 221-290 (nur ausdrücklich als „neubabylonisch“ bezeichnete Namensformen)
17. EBELING, E., *Neubabylonische Briefe*, München 1949 (Abhdl. Bayr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., NF 30) S. 183-194 (aus Sippar, Uruk, Nippur u. Ur = Ebeling A)
18. EBELING, E., *Neubab. Briefe aus Uruk*, Berlin 1930, S. 323-328 (= Ebeling B)
19. FIGULLA, H., *Business Documents of the New Bab. Period*, UET IV, London 1949, S. 16-58 (aus Ur)

Das auf unserer Tabelle erschlossene, durch die Umsetzung in Prozente allseitig vergleichbare Zahlenmaterial an theophoren Personennamen-Formen — es wurden, wie ersichtlich, ungefähr 6000 Namen, etwa zur Hälfte aus neueren Publikationen, herangezogen — gestattet auch unter Einrechnung der unbestreitbaren Fehlerquellen¹²⁾ gewisse Aussagen über die Beliebtheit der wichtigsten altnesopotamischen Gottheiten bei der akkadischen Namensgebung. Nach der Vertikalen vermittelt es einen Einblick in das Verhältnis der betrachteten Göttergestalten zueinander in einer festliegenden zeitlichen und zuweilen auch örtlichen Situation, nach der Horizontalen gestattet es, das Schicksal der einzelnen Gottheit, soweit es in der Namenwahl zum Ausdruck

¹¹⁾ Die eindrucksvolle Sammlung K. L. TALLQVISTS, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, erwies sich für unsere Zwecke als ungeeignet, da sie zeitlich nicht differenziert und zu breit angelegt ist (u.a. Mitverwendung von Amarnatafeln, Taanek-Texten, bab. Chroniken usw.)

¹²⁾ Als solche sind vor allem zu nennen: Nichtauswertung der Beliebtheit der einzelnen Namensformen selbst, Zufälligkeit und wechselnder Umfang der Bezeugung, mit den vorhandenen Mitteln oft nicht feststellbare örtliche Unterschiede in der Wahl der th. PN und geringere Beurkundung der Frauennamen und damit der von ihnen bevorzugten, in der Mehrzahl weiblichen Gottheiten.

GOTTHEIT	Altassyrisch			Altbabylonisch			Mittelass		Mittelbab	Neuassyrisch					Neubabylonisch				
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Herangezogene Namenformen = 100%	237	25	103	660	245	225	600	157	477	864	117	670	336	62	103	286	230	131	389
Adad	12,2%	4%	4,37%	6,8%	9,4%	5,4%	8,8%	3,8%	19,1%	11,4%	8,5%	16,1%	6%	38,7%	9,7%	5,2%	1,3%	—	1,5%
Aja	—	—	—	0,3	0,4	—	3,7	—	—	—	1,7	—	—	—	—	—	—	—	—
Amurru	0,8	4	1	2,1	6,1	2,7	2,8	4,5	2,9	0,8	0,9	—	0,9	—	—	—	—	2,3	0,3
Anu	3,4	8	—	1,3	0,4	—	0,2	—	2,5	—	0,9	—	0,3	—	—	2,1	—	1,5	1,5
Aššur	36,3	60	2,9	—	—	—	0,2	1,9	26,4	1,7	—	18,8	21,4	12,9	3,5	—	—	—	—
Baba	0,8	—	—	1,8	0,4	—	0,2	—	0,6	1,5	3,4	0,9	0,9	—	—	1,4	1,7	—	1
Dagan	2,5	4	16,5	0,9	0,8	—	0,3	—	0,2	1,5	—	0,1	—	—	1	—	—	—	—
Ea	3,8	—	1	9,5	6,9	3,8	4,2	0,6	0,8	4,6	4,3	0,1	1,5	—	—	2,8	2,2	—	2,8
Enlil	3,4	4	—	5,4	2	16,3	4,8	2,5	3,6	8	9,4	0,3	0,6	—	—	—	0,8	—	1,5
Erra	1,7	4	—	3,5	4,9	1,8	3,7	1,3	—	0,1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Gula	—	—	—	1,2	3,3	—	—	—	0,8	3,8	5,1	0,6	0,3	—	—	1,4	0,4	—	1
Ištar	16	4	2,9	6,7	6,6	9	5,8	7,6	3,8	4,2	2,6	11,5	4,5	9,7	3,9	0,7	3	9,2	1,8
Marduk	—	—	—	0,2	4,9	0,9	4,3	—	6,9	12	29,1	5,4	8,9	—	5,8	12,2	14,3	19,1	5,1
Nabû	—	—	1	0,2	0,8	0,9	2,3	1,3	2,5	4,2	13,7	20,9	3,9	9,7	12,6	39,2	36,1	36,6	16,5
Nanâ	—	—	—	0,9	0,8	—	0,3	1,9	—	—	0,9	0,9	0,3	1,6	—	0,7	3,9	4,5	1,5
Nergal	—	—	—	0,8	1,6	0,9	—	1,3	0,6	4,7	2,6	5,2	5,1	1,6	3,9	4,2	4,8	3,8	3,3
Ninurta	—	—	—	1,2	1,6	9	0,8	—	1,5	8,8	5,1	3,2	1,2	4,8	14,6	7,7	2,2	0,8	3,5
Nusku	—	—	—	0,3	—	2,7	—	—	1,5	7,2	0,9	1,4	—	—	—	0,7	—	—	0,8
Sin	13,5	8	18,4	45,5	33,1	32,1	29,5	26,7	9,6	14,6	7,7	6,1	8	12,9	2,9	8,7	10	8,4	47,6
Šamaš	5,9	—	12,6	11,4	15,9	14	28,3	18,4	16,6	10,7	3,4	8,2	6,3	8,1	10,7	12,9	19,1	13,7	10

Fig. 23. Die wichtigsten akkadischen Gottheiten der theophoren Namen in Prozentzahlen.

kommt, über etwa 1500 Jahre und an wechselnden Plätzen zu verfolgen. Wir betrachten zunächst die jeweiligen Prozentzahlen von oben nach unten.

Für die altassyrische Zeit wurden die Untersuchung von HIRSCH, die ganz neue Textedition kappadokischer Tafeln von GARELLI und — mit einigen Bedenken — die Auswertung der ersten fünf ARM-Bände durch BOTTERO-FINET herangezogen. Leider ist das in Frage kommende Namengut der beiden letzteren Arbeiten von geringem Umfang, was natürlich seinen Aussagewert verringert, und bei den Urkunden aus Mari erhält das assyrische Kolorit überdies notwendigerweise einen gewissen westsemitischen oder „kanaanäischen“ Einschlag, was indes bei dem bedauerlichen Mangel an Unterlagen in Kauf zu nehmen ist. Im altassyrischen Onomastikon aus Kappadokien und Assur hat, wie Spalte 1 und 2 zeigen, Aššur einen erstaunlichen, später nie wieder — nicht einmal in neuassyrischer Zeit — erreichten Vorsprung. Die 60% Aššur-Namenformen der GARELLI-Texte könnten zunächst wie ein aus der geringen Zahl der Namenbelege entstandener Zufall wirken, werden aber durch die zeitgenössischen *limu*-Namen bestätigt (s.u.), während die nur 2,9% der Maribriefe vermutlich aus jenem „kanaanäischen“ Einschlag — und vielleicht auch aus der Opposition gegen die Assyrerherrschaft — resultieren. So können wir den Anteil Aššurs an den th. PN dieser Zeit und dieses Raumes kaum überschätzen; man darf übrigens vermuten, daß insbesondere die Kaufmannsfamilien der kleinasiatischen Handelskolonien in der fremden Umgebung bewußt Aššur (und Ištar-)Namen bevorzugten. An zweiter Stelle rangiert Adad — der in Mari allein den ersten Platz beansprucht (vgl. Anm. 13). Es folgen Nanna-Sin, der hier den Ruhm seiner unbesiegblichen Standhaftigkeit für die gesamte altorientalische Epoche begründet, und nach ihm fast Kopf an Kopf Inanna-Ištar und der „Westsemit“ Dagan, dessen bedeutende Rolle im alten Aššur und in Mari auch auf Grund anderer Belege ausser Frage steht. Mit Abstand erscheint danach Sumers alte kosmische Trinität An - Enlil - Enki/Ea, wobei die relative Beliebtheit des Himmelsgottes Anu aufmerken läßt. Ihr entspricht, daß er in Assur mit Adad zusammen einen Tempel und eine Doppelzikkurra besaß. Schließlich meldet sich auch der „Beduinengott“ Martu-Amurru zu Worte, während Nabû und die in Lagaš so eifrig verehrte Baba nur je 1% des Namengutes bestimmen und andere später beliebte Gottheiten überhaupt noch nicht belegt sind. Eine zum Vergleich vorgenommene Betrachtung der rund 80 Eponymennamen, die in den kappadokischen Urkunden aus der Zeit der altassyrischen Handelskolonien bezeugt werden¹³⁾, erweist für diesen „halboffiziellen“ Bereich (vgl. für später auch Spalte 15 unserer Tabelle und S. 477 f.) ein ähnliches Verhältnis der Götternamen in den 30 für uns in Betracht kommenden th. PN. Die Verteilung der hier berücksichtigten

¹³⁾ K. BALKAN, *Observations on the Chronological Problems of the kârum Kaniš*, Ankara 1955, S. 79-101; vgl. dazu J. LEWY, *Or NS* 26, 1957, S. 12-36.

Gottheiten sieht so aus: Aššur 66,6%, Sin 15%, Ištar 9,1%, Anu, Dagan und Ea je 1% ¹⁴⁾.

Im Gegensatz zu diesem ersten Schauplatz steht für die altbabylonische Zeit fast unbegrenztes onomastisches Material zur Verfügung. Hier wurden — neben der unübergehbaren Untersuchung H. RANKES — neuere Indices mit insgesamt 1700 einschlägigen PN-Formen zugrunde gelegt, die die Situation in Ur, Larsa, Nippur und Sippar widerspiegeln. Und hier rückt nun sofort Sin einprägsam in den Vordergrund: Er nimmt (Spalte 4) in Ur, seinem Hauptkultort, fast die Hälfte der th. PN in Anspruch, in den aus Ur und Larsa stammenden Texten J. B. ALEXANDERS über 33% und nicht viel weniger (29,5%) in Nippur und Sippar; auch RANKES gesamtaltbabylonisches Onomastikon der Hammurabizeit weist ihm fast 30% zu. Sein bedeutendster Rivale, zumal in den ihm mit Vorzug huldigenden Städten Larsa und Sippar, ist der Sonnengott Šamaš, der jedoch trotzdem in Ur nur ein Viertel, mit anteiligen PN aus Larsa weniger als die Hälfte und erst in der Gesamtzählung RANKES knapp die Belegzahl des Mondgottes erreicht. Daß die Enlil-Namen in Nippur über 16% ausmachen, überrascht nicht; hier schlägt der Herrscher-gott Sumers Enki-Ea bei weitem, während noch mehr nach dem Süden zu (Sp. 4 u. 5) der gütig-weise Herr des Apzû, Schöpfergott und Vater der Weis-sagung, ihm überlegen ist. Adad beansprucht bei der Namenwahl etwa 7-9% der Belege; daß Inanna-Ištar etwas hinter ihm zurückbleibt, mag sich daraus erklären, daß es an Texten aus Uruk mangelt. In dieser Epoche — und nur in ihr — macht Erra von sich reden und erreicht in den Urkunden aus Larsa und Ur (Sp. 5) fast 5%. Amurru, der gewiß von der neuen Herrscherschicht mit ihren zahlreichen Dynastiegründungen nicht zu trennen ist, erreicht ein gewisses, freilich nie etwa 6% übersteigendes Ansehen. Wie es zur Hammu-rabizeit mit Marduk bestellt ist, habe ich — immer mit dem Vorbehalt, daß uns altbabylonische Rechts- und Wirtschaftsurkunden mit ihrem stets so üppigen Namengut aus Babylon selbst fehlen — an anderer Stelle gezeigt ¹⁵⁾. Wir kommen auf diese Frage bei der „horizontalen“ Auswertung unserer

¹⁴⁾ Zum Vergleich mit Sp. 3 seien hier noch die Werte der etwas älteren Zusammenstellungen von Ch. F. JEAN, *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari*, in *Studia Mariana*, ed. A. PARROT, Leiden 1950, S. 63-98 (bes. S. 92-97) mitgeteilt, die das gewonnene Bild durchaus bestätigen: Adad (Addu, Addi) 46,1%, Dagan 20,5%, Nanna-Sin 16,7%, Šamaš 6,4%, Aššur u. Ištar je 2,6%, Amurru, Ea, Nabû u. Nergal (mit jeweils nur einer Nennung) je 1,3%. Noch einförmiger mutet das soeben von H. B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore 1965 (Index S. 19-60, vgl. auch S. 270-273) untersuchte, speziell „amoritische“ Onomastikon von Mari an, das an th. PN vorwiegend Addu- und Dagan-Namen aufweist. Von den uns wichtigen, in 146 freilich z.T. fraglichen th. PN-Formen erscheinenden Gottheiten bestreiten hier Addu-Adad 46%, Dagan 35,6%, ‘Aṭtar-Ištar 7%, Anu(?) 4%, Šamaš und Erra je 2%, Ea 1,3% sowie Aššur, Nabû und Sin je 0,7%. Somit zog die betont westsemitische Namensgebung von Mari — im Gegensatz zur allgemeinen Gewohnheit (Sp. 3) — Sin und Šamaš kaum heran.

¹⁵⁾ vgl. RA 53, 1959, S. 183-204.

Tabelle noch einmal zurück ¹⁶⁾ und haben hier nur zu notieren, daß Marduks Erscheinen in th. PN dieser Epoche laut unserer Tabelle bestenfalls 5% erreicht. Es ist aber interessant zu beobachten, daß speziell nordbabylonische Belege eine solch bescheidene Quote etwas aufbessern: Jüngst edierte Rechts- und Verwaltungsurkunden aus Lagaba ¹⁷⁾ zeigen in 134 Namenformen folgende Rangordnung der zitierten Gottheiten: Sin 25,4%, Šamaš 16,4%, Ištar 11,2%, Adad und Marduk (die beiden stehen also an vierter Stelle) 9,7%, Amurru und Nabû je 8,9%, Ea 3,7%, Enlil und Erra je 1,5%, Baba, Dagan, Nanâ, Ninurta und Nusku schließlich je 0,7%. Wie hier, so bleibt auch auf unserer Tabelle Nabû noch hinter Marduk zurück. Aja erreicht in ihr einmal 3,7%, Baba 1,8%, Ninurta sogar einmal 9%. Auch Anu, Nergal und Nuska überschreiten gelegentlich die 1%-Grenze, während der Rest der hier betrachteten Gottheiten - Aššur, Dagan und Nanâ — unter ihr bleiben.

Für die mittellassyrische Periode ist es im Gegensatz zur altbabyloni-schen mit Belegmaterial bedauerwert schlecht bestellt; neben die grundlegende Untersuchung Ebelings wurden daher behelfsmäßig die etwa ins 15. Jahr-hundert v. Chr. zu datierenden Texte aus Nuzi gestellt, die neben den churriti-schen und westsemitischen Namen immerhin fast 160 akkadische th. PN zu bieten haben und räumlich ja nicht allzuweit von Assur getrennt sind. Das akkadische Onomastikon von Nuzi gewährt (Sp. 8) in der Tat recht interessante Einblicke: Voran steht hier Adad mit fast 32%, ihm folgen noch sehr eindrucks-voll Sin (26,7%), Šamaš (18,4%) und Ištar (7,6%). Amurru kann — freilich mit weitem Abstand — den fünften Platz belegen, Aššur gilt den Namengebern von Nuzi nicht mehr als Nanâ (1,9%), der Rest bleibt ohne Bedeutung. Etwas anders sieht es in den von Ebeling gesammelten mittellassyrischen Belegen aus. Hier steht — wie das schon im alten Assur geschah und wie es noch einmal, im begrenzten Bereich der neuassyrischen Eponymen, erscheinen wird — Aššur an der Spitze des onomastischen Pantheon und übertrifft Adad um 7,3%. Bedeutsam ist ferner, daß — anders als in den kappadokischen Handels-kolonien und im alten Assur — Šamaš mit 16,6% vor Sin (9,6%) rangiert und nun auch im assyrischen Bereich Marduk langsam nach vorn drängt. Mit 6,9% scheint er Ištar (3,8%) überrundet zu haben — wenn dieses Ergebnis nicht z.T. am Mangel an Frauennamen liegt. Nabû ist zwar bei der Namen-gebung beliebter als in den altassyrischen und altbabylonischen Zeugnissen, begegnet aber nicht halb so oft wie sein „Vater“ Marduk. Enlil, Amurru und Anu vermögen sich (in dieser Reihenfolge) zu halten. Für das nunmehrige Erscheinen des Nusku darf auf den Symbolsockel Tukultininurtas I. (WVDOG 57 Tf. 30) verwiesen werden, in dessen Inschrift der König diesen Gott als

¹⁶⁾ s.u.S. 477 f., 485.

¹⁷⁾ W. F. LEEMANS, *Legal and Administrative Documents of the Time of Hammurabi and Samsuiluna (mainly from Lagaba)*, Leiden 1960, S. 116-120.

„Vezier von Ekur, Zepterträger des Heiligtums“ usw. preist. Diesem offenbaren Zuwachs an Ansehen entspricht ein nicht seltenes Auftreten Nuskus im Emblem der Lampe auf mittelbabylonischen Grenzsteinen. Die Namen zeitgenössischer Assyrikerkönige (c. 1500-1000) bezeugen Assur 16 mal, Enlil und Adad je 4 mal, Ninurta 3 mal und Nisku einmal.

Ähnlich mangelhaft wie für den eben betrachteten Schauplatz sind wir bezüglich des Namengutes für den kassitisch-mittelbabylonischen Raum ausgerüstet. Hier stehen lediglich CLAY und KINGS BBSt¹⁸⁾ zur Verfügung, weshalb unser Ergebnis nur annähernde Richtigkeit für sich in Anspruch nehmen kann. In den akkadischen th. PN der Sammlung CLAY, die rund gerechnet die ältere mittelbabylonische Zeit verkörpert, hat wiederum Sin deutlich Vorrang (14,6%); es folgen Marduk (12%)¹⁹⁾ und Adad (11,4%). Ferner spielten in der Namengebung des kassitischen Babylonien — wiederum nach der Rangordnung genannt — Šamaš, Ninurta, Enlil, beachtlich nun auch Nisku (7,2%), Nergal, Ea sowie Nabû und Ištar (beide 4,2%) eine nicht unerhebliche Rolle. Daß der Gott des feindlichen Assyrien, Aššur, nur selten erscheint, kann nicht verwundern. Die Kudurru-Texte (Sp. 11), zum großen Teil aus nachkassitischer Zeit und also wohl im echten Sinne „babylonisch“, belegen erstmalig den Durchbruch Marduks, wozu auf die entsprechenden Ausführungen von W. G. LAMBERT²⁰⁾ verwiesen werden kann. Nun steht Marduk in den th. PN mit über 29% an erster Stelle; wer von der Richtigkeit der Gleichsetzung überzeugt ist, kann zu den 34 Nennungen Marduks in den insgesamt 117 th. PN noch 7 sichere Bêl-Namen hinzufügen. Mit knapp halb soviel Belegen ist auch Nabû stärker im Kommen, der Anteil Enlils beträgt immer noch 9,4%, der Adads 8,5%, während Sin nur noch 7,7% der Namen für sich in Anspruch nehmen kann. Es folgen als noch von einiger Bedeutung Gula (die mit 5,5% hier den Gipfel ihrer Beliebtheit erreicht), Ninurta, Ea und — mit gleicher Prozentzahl — Baba und Šamaš. Ištar war damals offenbar wenig angesehen (2,6%), die anderen Gottheiten blieben für die Namengebung ohne Bedeutung. Wiederum ist ein Vergleich mit den Königsnamen Babylonien (von der Wiederaufnahme halb oder ganz akkadischer Namen mit Kadašman-Enlil I. c. 1400 bis etwa 700) vielleicht nicht ohne Interesse: In ihnen erscheint Marduk 12 mal, Nabû 11 mal, Enlil 6 mal, Adad und Ninurta je zweimal sowie Baba, Ea und Šamaš je einmal.

Für die neuassyrische Zeit wurden zunächst die reichen Indices von KOHLER-UNGNAD und WATERMAN mit etwa 1000 Namenformen, ferner als

¹⁸⁾ es wurden nur die Texte bis Nabûapaliddina, c. 860, herangezogen.

¹⁹⁾ Das Problem der echten und dann vielleicht an Marduk abzugebenden Bêl-Namen bekümmert uns hier noch nicht: Bei knapp 900 th. PN sind es nur 13, d.h. nicht viel mehr als 10% der Marduk-Namen.

²⁰⁾ *The Reign of Nebuchadnezzar I*, in Mc. CULLOUGH, *The Seed of Wisdom*, Univ. of Toronto Press 1964, S. 3-13.

interessanter Außenseiter der Namenbestand von Tell Halaf-Guzana und — dies wiederum natürlich ein mehr oder weniger offizielles Onomastikon — die Liste der neuassyrischen Eponymen herangezogen. Die gewonnenen Aspekte sind in gewissem Maße überraschend: Nach Maßgabe der th. PN war Nabû nicht nur „the most popular god of the late Babylonian Empire“²¹⁾, sondern ebenso auch im neuassyrischen Reich. Er steht sowohl in den assyrischen „Rechtsurkunden“ (20,9%) wie in der königlichen Korrespondenz (33,9%) mit Abstand an der Spitze der in den th. PN auftretenden Gottheiten; Aššur — offenbar als Herrscher des Königshauses und Reichsgott nicht mehr sehr volkstümlich — erreicht hier nur 21,4%, dort gar nur 19%. In Guzana freilich werden beide Götter um ein Erhebliches von Adad übertroffen: Der Wettergott, sonst an dritter Stelle, kommt hier auf 38,7%. Was Ištar betrifft, so hat sie aufgeholt und kann — als ihre (von Sp. 1 abgesehen) höchste Zahl in unserer Tabelle — vom erfaßten theophoren Namengut der assyrischen Rechtsurkunden KOHLER-UNGNADS 11,5% für sich beanspruchen, in Guzana ist sie kaum weniger beliebt, während sie in der königlichen Korrespondenz nur knapp die Hälfte dieser Zahl, nämlich 4,5% erreicht. Schwierig ist im neuassyrischen Onomastikon die Stellung Marduks zu beurteilen. Da die Namen der königlichen Korrespondenz in dieser Beziehung vermutlich das echte Bild verfälschen, sind wir auf die Rechtsurkunden angewiesen, deren theophore Namenformen für Marduk einen Anteil von 5,4% ergeben — was übrigens mit den 5,8% der Eponymen gut übereinstimmen würde. Hier aber werden wir nun unmittelbar mit dem Problem der Bêl-Namen konfrontiert. Den 36 mit Marduk gebildeten PN-Formen, die die angegebenen 5,4% ausmachen, stehen bei KOHLER-UNGNAD rund 80 solche mit dem Element Bêl gegenüber, und bei den Eponymen werden 6 Marduknamen gar von 18 Bêl-Namen ergänzt! Wer annimmt, daß sich auch in Assyrien während der ersten vier Jahrhunderte des 1. Jahrtausends hinter Bêl Marduk versteckt — was mir selbst in keiner Weise einleuchten will —, der wird zur Annahme eines gegenüber der Aussage unserer Tabelle um das Doppelte und mehr erhöhten Auftretens Marduks auch in den assyrischen th. PN gelangen. Aber unseres Erachtens bleibt die Frage, ob der Bêl der Assyrer nicht doch allgemeineren Sinn hat oder gar — was naheläge — oft Aššur selbst meint, völlig offen. Auf Marduk folgen der Reihe nach Sin, Šamaš und der im späten Assur vielverehrte Nergal; erwähnenswert ist ferner noch Ninurtas Anteil in Guzana (4,8%). Die neuassyrischen Eponymen, wie sie von UNGNAD in RLA II zusammengestellt wurden²²⁾, exemplifizieren ohne Zweifel die Namengebung im höfischen bzw. mehr oder weniger offiziellen Bereich; so verwundert nicht, daß die hier erscheinenden Namenformen zu 35% Aššur

²¹⁾ W. G. LAMBERT auf dem 13. Rencontre assyriologique, Paris 1964.

²²⁾ E. F. WEIDNER, *Die ass. Eponymen*, AfO 13, 1939/41, S. 308 f. bringt zu unserem Thema — betreffs der neuassyrischen Eponymen — nichts Neues.

nennen. Gleich nach ihm, wenn auch mit gebührendem Abstand, figuriert Ninurta, der in dieser Liste seine beste „Wahlquote“, 14,6%, erreicht. Nabû (12,6%), Šamaš (10,7%) und Adad (9,7%) schließen sich an, während Sin hier nicht von Bedeutung ist und sowohl von Marduk(!) — 5,8% — als auch von den gleichmäßig beteiligten Gottheiten Ištar und Nergal geschlagen wird. Ein letztes Mal, mit einer Nennung und damit 1%, taucht hier auch Dagan auf. Gegenüber dem relativen Reichtum an theophoren Namenformen in der bürgerlichen Sphäre ist das königliche Onomastikon dieser Epoche sehr einförmig und beschränkt sich auf 6 Aššur-, 3 Adad-, 2 Sin — und einen Ninurta-Namen.

Kehren wir aus Assyrien noch einmal in den Süden des Zweistromlandes zurück, um seine neubabylonische Epoche zu betrachten, so fehlt es hier nicht an Material. Wir beschränkten uns auf TALLQVISTS Neubabylonisches Namenbuch²³⁾, ferner auf zwei neuere Briefsammlungen EBELINGS aus Mittel- und Südbabylonien, schließlich auf die von FIGULLA bearbeiteten Geschäfts-urkunden aus Ur — womit noch einmal gut 1000 Namenformen zu Worte kamen. Mit der einzigen Ausnahme der Texte aus dem nach wie vor mondgotttreuen Ur bestätigen sie das Urteil W. G. LAMBERTS²⁴⁾. Auch nach dem Onomastikon war Nabû der meistverehrte Gott der Chaldäerzeit. Sein Anteil an den th. PN liegt sowohl bei TALLQVIST wie in den beiden Briefsammlungen EBELINGS bei über 36%, und sogar in Ur mit seiner — gewiß durch Nabonid noch geförderten — extremen Sin-Verehrung erreicht er nach dem Mondgott mit 16,5% den zweiten Platz. Sin war am Orte seines uralten zentralen Heiligtums und des nun zum letzten Mal prachtvoll restaurierten Tempelturms allerdings nicht zu schlagen und weist in den von dort stammenden Wirtschaftsurkunden die unwahrscheinliche Prozentzahl von 47,6 auf. Das ist der — abgesehen von den etwas prekären 60% für Aššur in den kappadokischen GARELLI-Texten (Sp. 2) — absolut höchste Wert unserer gesamten Tabelle. An allen anderen Orten freilich hat der Mondgott seine Position in der neubabylonischen Epoche nicht zu halten vermocht: In den Namen der Sammlung TALLQVIST und in den Briefen einmal aus Mittel- und Südbabylonien, das andere Mal aus Uruk, wird er nach Nabû, Marduk und Šamaš auf den vierten Platz verwiesen. Die beiden letztgenannten Götter treten nun deutlich in Rivalität: Bei TALLQVIST, in der ersten Briefsammlung Ebelings (A, Sp. 17) und in Ur (Sp. 19) steht Šamaš, der in der altbabylonischen Zeit (Sp. 4-7) stets nach Sin den zweiten Platz eingenommen hatte, in der theophoren Namengebung vor Marduk, während er in Uruk (Sp. 18) von ihm geschlagen wird²⁵⁾. Natürlich fiel ein Teil vom Glanz des kometenhaften Anstiegs Nabûs

²³⁾ Nur die einwandfrei mit „nb“ gekennzeichneten Namen wurden verwendet.

²⁴⁾ vgl. Anm. 21.

²⁵⁾ Diese Angaben treffen indes wiederum nur zu, wenn die Bêl-Namen als unsicher

auf Marduk als dessen Vater zurück, und angesichts des Neubaus von Esagila und Etemenanki durch die beiden ersten Chaldäerkönige kann von einer Abwertung des babylonischen Reichsgottes gewiß nicht die Rede sein. In der Namengebung indes — und das heißt doch wohl, im täglichen Leben — tritt er gegenüber dem Herrn des Ezida von Borsippa in den Hintergrund. Mit geringeren Werten erscheinen nach dieser „Mittelgruppe“ Ninurta, Nergal, Adad, Ištar und Nanâ; es halten sich mit geringen Nennungen Amurru, Anu, Baba, Ea, Enlil, Nusku und Gula, während — wie dies ebenso auf den neuassyrischen Bereich zutrifft — Aja und Erra ganz verschwunden sind. Auch Dagan, dem wir in Assyrien noch einmal im Namen eines Eponymen begegneten, taucht nun nicht mehr auf. Was die Namengebung der Chaldäerdynastie selbst betrifft, so spiegelt sie, so kurz ihre Reihe auch ist, die Situation doch recht angemessen wider: Sie enthält 3 Nabû-, 2 Marduk- und einen Nergal-Namen.

*

Trotz der Gefahr einer gelegentlichen Wiederholung verlohnt es sich, die vorgelegte Tabelle auch horizontal, von links nach rechts, zu studieren: Entrollt sich doch dabei — wenn auch nur im beschränkten Rahmen der theophoren Namengebung — das Schicksal der wichtigsten altmesopotamischen Gottheiten im Ablauf der anderthalbtausendjährigen „akkadischen“ Geschichte des Zweistromlandes. Wir halten uns dabei der Einfachheit halber an die alphabetische Reihenfolge unserer Aufstellung.

Mit dem Wettergott Adad (Addu)²⁶⁾ — einige Namen mit der sumerischen Form Iškur sind hier hinzugenommen — begegnen wir sofort einer der mächtigsten Gestalten des altmesopotamischen Pantheon, die bereits in der frühesten Götterliste aus Fara erscheint. Neben den beweiskräftigen Prozentzahlen zeigt die Tabelle seine Bedeutung auch darin, daß er — mit Ausnahme von Spalte 18 — an allen Fixpunkten vertreten ist. Das Namengut bestätigt die Tatsache, daß der für die Landwirtschaft auf Regen angewiesene Norden Mesopotamiens (im Gegensatz zum Süden mit seiner künstlichen Bewässerung) ihn wesentlich eifriger verehrte. Sein erstaunlich hoher Anteil von fast 44% an den th. PN in Mari (Sp. 3) wird, wie wir oben (Anm. 14) sahen, durch ähnliche Belege durchaus bestätigt, tritt auch in der Untersuchung der altassyrischen und kappadokischen Texte durch HIRSCH sowie im späteren Assyrien

unberücksichtigt bleiben. Hier seien ihre absoluten Zahlen im Vergleich zu denen der Namensformen Marduks genannt (M = Marduk, B = Bêl): TALLQVIST: M 35, B 53; EBELING A: M 33, B 59; EBELING B: M 25, B 20; FIGULLA: M 20, B 53. Auch ich möchte annehmen, daß in der neubabylonischen Zeit unter Bêl oft Marduk verstanden wurde, jedoch keineswegs immer; beim offenkundigen Vorrang Nabûs liegt der Schluß nahe, daß auch er oft „Herr“ titulierte wurde, wofür es — wie schon oben (Anm. 9) gesagt — einen wohl unanfechtbaren Beleg gibt.

²⁶⁾ Für alle Interna der hier behandelten Gottheiten wird auf D. O. EDZARD, *Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. HAUSSIG, I, Vorderer Orient, S. 1-139 u. Tf. I-IV, verwiesen.

hervor (Sp. 1, 9, 12) und erweist sich vor allem weiter in Nuzi (Sp. 8) und Guzana (Sp. 14). Aber auch — vielleicht unter „westsemitischem“ Einfluß²⁷⁾ — in Babylonien zur Hammurabizeit (Sp. 5 und 7), in der kassitischen Epoche und sogar im Onomastikon der assyrischen Eponymen (Sp. 15) ist man ihm gewogen, und erst in der chaldäischen Ära beginnt sein Ruhm zu verblassen. Entsprechend erscheint Adad gelegentlich, bei den Assyryern sogar häufig, in den Namen der Könige: Mit Nûradad in der Dynastie von Larsa, mit Ipiqadad in der von Ešnunna, dreimal in Babylonien und zehnmal in Assyrien (bei hier freilich oft gleichen Namenformen).

Die Gemahlin des Šamaš, Aja, die mit ihrem Gatten zusammen oft in den altbabylonischen Siegellegenden angerufen wird, hat nach Sp. 7 nur in dieser Zeit für die Namengebung Bedeutung gehabt und erscheint dann noch einmal auf den mittelbabylonischen Grenzsteinen. Ihr Anteil würde vermutlich steigen, wenn uns Frauennamen in größerem Umfang, als bis jetzt vorhanden, überliefert wären.

Amurru, ein Sohn des Anu und der Herr der Steppenbewohner, den die Sumerer Martu nannten und schrieben²⁸⁾, begegnet — hier nicht erfaßt — zuerst in Ur III-Namen, dann im altassyrischen Bereich und erlangt zweimal ein gewisses Ansehen, das wohl mit der jeweiligen Bedeutung der eingewanderten „Amurru-Leute“ in Zusammenhang steht, nämlich in Ur und Larsa zur altbabylonischen Zeit (Sp. 5) und in Nuzi um die Mitte des 2. Jahrtausends. In Uruk und Ur blieb sein Name bis zur neu- und spätbabylonischen Epoche im Gedächtnis. In die Sphäre königlicher Namengebung indes stieg er nicht empor.

Beim Himmelsherrn und Göttervater Anu, der als nicht eben menschenfreundlich galt, begegnet uns das eigenartige Phänomen zweier Kultbereiche. Nach Aussage der Namengebung verehrte man ihn in stärkerem Maße erstens zur altassyrischen Zeit, besonders betont in den kappadokischen Handelskolonien, und dann in Assur noch einmal etwa 500 Jahre später (Sp. 9), zweitens tief im Süden, wo in Uruk ja sein Hauptkultplatz lag. Sein Ansehen bei den Assyryern wußte er sich, wie sein Heiligtum in Assur beweist, zu erhalten; aber auch in Babylonien huldigte ihm immer wieder eine gewisse — freilich sehr geringe — Zahl von th. PN etwa im altbabylonischen Ur (Sp. 4) oder noch in der Chaldäerzeit (Sp. 16 und 18f.). Es spricht für die Zähigkeit der Anu-

²⁷⁾ vgl. dazu den mit ihm verwandten Wer/Mer in Mari!

²⁸⁾ Nur diese Schreibung ist neben der syllabischen herangezogen, die Lesung Amurru für KUR und KUR GAL ist umstritten, vgl. A. T. CLAY, *Temple Archives of Nippur*, BE 14, Philadelphia 1906, S. VIII f.; ders., *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, YOS 1, New Haven 1912, S. 54 u.ö.; L. DELAPORTE, *Epigraphes araméens*, Paris 1912, S. 20; S. LANGDON, *Le poème sumérien etc.*, Paris-London 1919 (= englisch PBS X₁), S. 211 f.; A. UNGNAD, *Das Haus des Egibi*, AfO 14, 1941-44, S. 57 ff.; W. G. LAMBERT, JCS 11, 1957, S. 11.

Verehrung und der Kulttraditionen überhaupt, daß die Anbetung des Himmels-gottes — wenn auch vielleicht nur als königliche Marotte — unter den Seleukiden (durch die Gleichsetzung von Anu mit Zeus und von Antu mit Hera) noch einmal auflebte. Unter den babylonischen Stadtfürsten des 20. Jahrhunderts v. Chr. begegnet uns einmal ein solcher mit einem auf den Himmels-gott lautenden Namen: Anummutabbil von Dēr; dagegen dürfte der churritische Name des durch seinen Kültepe-Brief berühmt gewordenen Anumhirbi, eines Fürsten des südostkleinasiatischen Mama aus dem 18. Jahrhundert, nicht als theophor anzusprechen sein.

Im Gegensatz zu diesem nie starken, dafür aber weitverzweigten Kult des Anu ist die Verehrung des mit der Zeit zum Reichsgott aufsteigenden Aššur stets fast ausschließlich auf Assyrien und Assyryer beschränkt geblieben; dieses einhellige religionsgeschichtliche Urteil wird durch unsere Tabelle bestätigt. Aššur beherrscht in der alt- und mittelassyrischen Zeit eindeutig die theophore Namengebung seines Landes und seiner Bürger, wie Sp. 1 und 9 unbestreitbar zeigen, und wird erst im neuassyrischen Bereich, zuweilen freilich nur um ein geringes, vom mächtig aufsteigenden Nabû geschlagen (Sp. 12f.). Es scheint allerdings, daß er sich mehr und mehr auf das Onomastikon der Hofkreise und des Militärs konzentrierte dagegen an Beliebtheit im Bürgertum einbüßte. Sein in zahllosen Königs-, Prinzen-, Eponymen- und Beamtennamen manifestierter Ruhm²⁹⁾ währte noch lange, wie aramäische Inschriften des parthischen Hatra beweisen.

Wie konservativ das Zweistromland aber auch eine Gottheit geringerer Bedeutung, in diesem Falle die ursprünglich sumerische Stadtherrin von Girsu und Gemahlin des Ningirsu, bewahrte, zeigt das Beispiel der Baba. Als Mutter- und Heilgöttin blieb sie vielerorts geachtet, ohne freilich die zeitweilige Beliebtheit der gern mit ihr gleichgesetzten Gula zu erreichen; ihr Anteil im Namenschatz steigt nur hier und da über 1% und erreicht lediglich auf den Grenzsteinen der mittelbabylonischen Epoche einmal 3,4%. Auch hier aber wird das bei Aja betreffs des Mangels an weiblichen PN Gesagte gelten. Ein König Babyloniens, Babaahēiddina (um 800), ist nach ihr genannt.

Über Dagan ist seit des Verfassers Heidelberger Dissertation anno 1928 und dem aus ihr resultierenden RLA-Beitrag vor allem durch die Textfunde von Ugarit und Mari viel Neues und Bedeutsames bekannt geworden — man denke nur an die Rolle der „Propheten“ vom Daganempel in Terqa zur Zeit Zimrilims³⁰⁾. Den Aussagen der th. PN nach hatte er in Altassyrien einiges

²⁹⁾ Nach der Chorsabad-Liste (GELB, JNES 8, 1954, S. 209-230) tragen von 109 dort bezeugten Herrschern Assyriens bis Salmanassar V. nicht weniger als 32 Aššur-Namen, denen in der Zeit danach bis 609 noch vier weitere folgen; einer dieser Fürsten heißt, doppelt theophor, Ninurtatukultiaššur.

³⁰⁾ vgl. W. VON SODEN, WdO I, 5, 1950, S. 397-403.

Ansehen, in Mari und Terqa hervorragende Bedeutung; schon in der Ur III-Zeit aber wurde auch in Mittelbabylonien am Platz des heutigen Drehem eine offenbar — vielleicht von westsemitischen Kanaanäern ³¹⁾ — neugegründete Stadt Puzrišdagan (andere Lesung: Šillušdagan) nach ihm benannt. Šamšiadad I. von Assur taufte auf Dagens Namen seinen Thronfolger, den später vom Glück wenig begünstigten Išmedagan; im kassitischen Onomastikon erreicht er immerhin eine Quote von 1,5% der herangezogenen theophoren Namenformen, und noch bei den neuassyrischen Eponymen taucht, wie schon gesagt, ein Dagan-Name auf. Die neubabylonische Zeit allerdings weiß sich seiner (jedenfalls soweit unser Material reicht) nicht mehr zu erinnern. Was Dagens Auftreten in Königsnamen betrifft, so regierte — nach dem bereits genannten Sohn Šamšiadads I. — um 1540 noch ein zweiter Išmedagan in Assyrien; der gleiche Name begegnet bereits um 1900 bei einem Herrscher der 1. Dynastie von Isin, dessen Vater überdies Iddindagan hieß.

Relativ schwach ist bisher die onomastische Bezeugung des großen, von so vielen sumerischen Mythen gepriesenen Schöpfergottes und Wasserspenders Enki-Ea. Das liegt wahrscheinlich mit daran, daß wir bis heute und trotz der iraqischen Grabungen von 1945/49 noch keine Texte aus Abu Schahrein-Eridu, seinem Hauptkultort, besitzen. Denn seine Verehrung geht ohne Bruch von der sumerischen in die akkadische Zeit über, und die mit ihm gebildeten PN erreichen bereits in altassyrischer Zeit immerhin fast 4% des herangezogenen Namengutes (Sp. 1). Dennoch bleibt ihm der Süden gewogener als der Norden, was wiederum mit der von ihm als Herrn des Apzû gesegneten Wasserwirtschaft Babyloniens zusammenhängen dürfte: Im altbabylonischen Ur und Larsa lauten rund 8% der herangezogenen th. PN auf ihn, in der mittelbabylonischen Zeit sind es noch reichlich 4%, sogar unter den Chaldäern werden ihm 2-3% der Personennamen gewidmet, und man hat dabei durchaus den Eindruck einer zwar dünnen, aber ungebrochenen Traditionslinie. Eine gewisse Stütze war dabei gewiß die Tatsache, daß Ea in den theologischen Systemen als Vater Marduks galt: In den Marduk-(und Nabû-) Heiligtümern dürfte eine Ea-Kapelle selten gefehlt haben; Sohn und Enkel teilten ihm von ihrem strahlenden Glanz mit, und so blieb er auch auf diesem Wege in Ansehen und Verehrung. In Königsnamen begegnet Ea nur zweimal, nämlich um 1450 beim Meerlandfürsten Eagamil (der damals Eridu beherrschte) und um 1040 bei dem Babylonier Eamukinšum.

Enki-Eas großer Rivale, der Göttervater, Schöpfergott und Herrscher des Kosmos Enlil, der vor allem im Ekur zu Nippur verehrt wurde und als Sumers „Reichsgott“ galt, ist im Vergleich zu dem eher zurückhaltenden, gnädigen und daher im Volk geliebten Ea ein echter „Herrengott“, unter dessen Namen sich

³¹⁾ EDZARD, Lexikon der Mythologie I S. 49.

Thron und Altar nicht nur in Babylonien, sondern auch in Assyrien — hier vor allem in der Zeit Šamšiadads I. — verbanden. Er erscheint im ersten Drittel des 2. Jahrtausends sowohl in Assur wie im *kārum* von Kaniš-Kültepe und anderswo, erreicht im altbabylonischen Ur (Sp. 4) 5,4% und beansprucht, wie verständlich ist, zu dieser Zeit in den PN seines Hauptkultortes Nippur gar 16,3% (Sp. 6). Auch in der mittellassyrischen Epoche und sogar im hurritischen Nuzi huldigt man ihm, wenn auch mit zahlenmäßig geringerem Namenbestand, und unter den Kassiten und den babylonischen Folgedynastien kann er noch einmal fast 10% der von uns erschlossenen th. PN-Formen in Anspruch nehmen. Indes scheint sein Ruhm trotz offener Propagandabemühungen seines Klerus ³²⁾ nun zu verblassen, und sein — diesmal gegenüber Ea schwächeres — Wiedererscheinen in neubabylonischen Namen erweckt den Eindruck einer künstlichen Repristination. Es kann nunmehr als sicher gelten, daß ihm seit der Kassitenzeit Marduk mehr und mehr den Rang ablief; mit hoher Wahrscheinlichkeit in *Enūma eliš* und einwandfrei nachweisbar im Prolog des CH ³³⁾ sind Name und Gestalt Enlils durch Marduk ersetzt worden. Ähnliches geschah in Assyrien, wo als „assyrischer Enlil“ Aššur an seine Stelle trat. Mit Recht weist EDZARD ³⁴⁾ auf die bedeutsame Tatsache hin, daß sowohl Marduk als auch Aššur den Titel „Enlil der Götter“ tragen. In der königlichen Namensgebung ist Enlil zweimal, um 1800, in der 1. Dynastie von Isin, viermal in der späteren Kassitenzeit (13./12. Jh.) und gleichfalls viermal unter den mittellassyrischen Herrschern vertreten.

Mehr noch als Enlil hat der krieglerische Pestgott Erra seine Rolle für die Namensgebung im 1. Jahrtausend v. Chr. ausgespielt: Wir fanden seit einer letzten, hauchfeinen Spur in CLAYS Kassitischem Namenbuch — ein einziger Nergalname unter 864 herangezogenen akkadischen PN! — keinen einzigen Beleg mehr, was angesichts des wohl um die Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend aufgezeichneten Erra-Mythus verwundert. Schon in frühassyrischen PN belegt, hat Erra de facto freilich nur zur altbabylonischen Zeit für die Namensgebung eine beschränkte Bedeutung gehabt, die einmal — in Larsa und Ur (Sp. 5) — fast 5% erreicht; hier finden sich unter den rund 250 bearbeiteten Namenformen 12, die Erra enthalten. Im ganzen blieb seine Stellung im Onomastikon also peripher. Mit Išbierra und Erraimiti, Fürsten der 1. Dynastie von Isin, erscheint der Pestgott zu Anfang des 2. Jahrtausends indes auch in zwei Königsnamen.

Die mit Nin'insina gleichgesetzte und als Heilgöttin beliebte Gula, Ninurtas Gemahlin, leidet für unsere Betrachtung gewiß wiederum an der schon mehrfach angedeuteten Tatsache der vergleichsweise geringen Bezeugung weiblicher

³²⁾ W. G. LAMBERT, *The Reign of Nebuchadnezzar I.*, a.a.O. S. 10 f.

³³⁾ vgl. zum CH R. BORGER, *Bab.-ass. Lesestücke II*, Rom 1963, S. 7.

³⁴⁾ a.a.O. 61.

PN, die vermutlich häufiger als die der Männer dieser Gottheit ihre Reverenz erwiesen. Altassyrisch nicht bezeugt, fehlt sie auch in der Sammlung RANKE und in dem vorwiegend aus Nippur, daneben auch aus Sippar stammenden Index ÇIĞ-KIZILYAY-KRAUS, kann aber in Larsa-Ur (Sp. 5) immerhin 3,3% der erfaßten Namenformen für sich buchen. Nur ganz schwach — mit lediglich 4 von fast 500 PN — in der mittelassyrischen Epoche belegt, feiert Gula in den Kudurru-Inscripfen mit 5,1% einen bescheidenen Triumph, um danach wieder zur Bedeutungslosigkeit herabzusinken. Indes vergaß man sie nicht ganz, wofür 4 der rund 400 gezählten Namenformen im chaldäischen Ur Zeugnis ablegen.

Ištar (Inanna, Ininna) ist eine der beiden Gottheiten unserer Tabelle, die an keinem der aufgesuchten Plätze fehlen; im Vergleich zu Sin, der zweiten derart ausgezeichneten Göttergestalt, ist ihre Bezeugung allerdings wesentlich bescheidener. Das ist zunächst auffällig, hängt wahrscheinlich z.T. ebenfalls mit dem zitierten Mangel an Frauennamen zusammen, mag indes auch eine gewisse Reserve widerspiegeln, die man dieser etwas zwielichtigen Gottheit in der bürgerlichen Familie, dem Hort der Namengebung, entgegenbrachte. Die eher kriegerische Ištar von Ninive fand bei den Assyern schon mehr Anklang. Ihren Gipfelpunkt hat sie auffälligerweise in der altassyrischen Periode (Sp. 1), zur altbabylonischen Zeit schwankt ihre Beliebtheit zwischen 6 und 9%; von den „akkadisch taufenden“ Bewohnern Nuzis wird sie in reichlich 7 von 100 Fällen gewählt, während der eigentliche mittelassyrische Lebenskreis (Sp. 9) dies nur zu etwa 4% tut. Im neuassyrischen Reich ist man ihr — wohl aus dem genannten Grund ihres kriegerischen Aspektes — bei der Namengebung wieder geneigter: Hier erreicht sie ein Zehntel der erfaßten theophoren Namensformen, und diesen Anteil kann sie einmal ungefähr auch im chaldäischen Babylonien in Anspruch nehmen. Das geschieht in Uruk (Sp. 18), wo mit dem Eanna das dauerhafte Zentrum ihrer Verehrung stand; in Ur dagegen, unserer letzten Bezeugung, fällt sie auf knapp 2% zurück. Nur zwei Könige tragen im Ablauf der altorientalischen Geschichte einen Ištar-Namen, nämlich der durch sein Gesetz berühmt gewordene Lipitištar von Isin (um 1870) und laut der Liste von Chorsabad³⁵⁾ ein sonst nicht bekannter Assyrerfürst namens Ibiqištar.

Über Marduk, dem wir natürlich in altassyrischen th. PN noch nicht begegnen, können wir uns betreffs der Hammurabizeit nach der bereits zitierten Einzeluntersuchung³⁶⁾ und dem schon weiter oben bei der Auswertung der waagerechten Spalten einschließlich der Bêl-Frage Gesagten hier kurz fassen. Er steigt in der altbabylonischen Epoche noch keineswegs zum Götterherrscher und Reichsgott auf, kann im mittleren assyrischen Zeitraum aber bereits

³⁵⁾ GELB a.a.O. S. 225 Nr. 48.

³⁶⁾ vgl. Anm. 15

einmal fast 7% der erfaßten Namengebung auf sich ziehen (Sp. 9) und beginnt seinen Siegeslauf erst im letzten Drittel des 2. Jahrtausends, wobei wir mit W. G. LAMBERT³⁷⁾ darin übereinstimmen, daß zu diesem Aufstieg Nebukadnezar I. maßgeblich beigetragen haben dürfte. Die Grenzsteintexte billigen ihm im Namengut fast 30% zu (Sp. 11) — die bemerkenswerterweise, bei Nichteinbeziehung der Bêl-Namen, schon Marduks höchste Quote überhaupt darstellen. In den neuassyrischen Urkunden erscheint er mit einem beachtlichen Anteil, was seiner anderweitig gleichfalls dokumentierten Verehrung auch seitens der assyrischen Bevölkerung entspricht; freilich hat ihn hier Nabû bereits überrundet. Dieses Bild ergibt sich ebenso für den neubabylonischen Bereich, der ihm — auch wenn die Bêl-Namen stets auf ihn zu beziehen wären — den zweiten Platz nach Nabû oder z.T. gar den dritten Platz nach Nabû und Sin zuweist. Sein Auftreten in den Namen des königlichen Onomastikon von Babylon ist bedeutend, aber unterschiedlich; so bietet z.B. das 10. Jahrhundert v. Chr. keinen einzigen nach Marduk benannten Herrscher.

Nabû (Nabium), Schreiber- und Weisheitsgott, später bis zum Rang einer kosmischen Gottheit aufsteigend³⁸⁾, Herr des Ezida von Borsippa, mit Heiligtümern aber auch in Kalah und Ninive, kann sich eines einmaligen Siegeszuges rühmen. In altassyrischen PN nicht bezeugt und auch in Mari nach unseren Belegen nur einmal in einem solchen auftretend, meldet er sich in der altbabylonischen Zeit zunächst zögernd zu Worte, wobei er kaum die 1%-Grenze überschreitet. Wenig anders steht es mit ihm im mittelassyrischen Namengut; gegen Ende des 2. Jahrtausends aber setzt sein Aufstieg ein, der ihn nun mit erstaunlicher Schnelligkeit zum schlechterdings beliebtesten Namengott macht. Fassen wir die vier neuassyrischen Belege zusammen, so ergibt sich ein Durchschnittsanteil an den erfaßten theophoren Namenformen von nicht weniger als 19,2%; lassen wir das etwas abseitige Guzana und die mehr oder weniger „offiziellen“ *limu*-Namen beiseite, so gewinnen wir sogar den Anspruch auf 22,4%. Diese Entwicklung steigert sich in neubabylonischer Zeit³⁹⁾; unsere Namenuntersuchung ergibt laut Sp. 16-18, daß damals mehr als ein Drittel aller einschlägigen Namenformen — soweit hier erfaßt — mit Nabû gebildet werden. Diesem hohen Ansehen entspricht sein Auftreten in den babylonischen Königsnamen. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts noch gänzlich fehlend, wird er von Nebukadnezar I. „hoffähig“ gemacht, um dann schnell Beliebtheit zu erlangen: Zwischen Nebukadnezar I. und Kyros bieten nicht weniger als elf Herrscher Babels seinen Namen, und einmal, im 8. Jahrhundert, heißen nach ihm vier aufeinander folgende Könige. Für die offizielle Namengebung am assyrischen Hofe dagegen kam er — als gleich seinem Vater Marduk

³⁷⁾ *op. cit.* (Anm. 20)

³⁸⁾ EDZARD a.a.O. S. 107.

³⁹⁾ vgl. Anm. 21.

von Haus aus babylonischer Gott — nicht in Betracht. Für seine dennoch auch hier unerhört gestiegene Beliebtheit bürgt um 800 v. Chr. der berühmte, Adadnirari III. (ob mit Recht, ist fraglich) zugeschriebene Ausspruch: „Nabû allein vertraue!“⁴⁰⁾, durch den geradezu henotheistische Neigungen in der Verehrung dieses Gottes angedeutet scheinen.

Mit Nabûs — für das Onomastikon unwesentlicher — Gemahlin Tašmētu wurde im 1. Jahrtausend eine andere Göttin identifiziert, deren Herkunft und Erscheinung noch weithin unbekannt ist: Nanâ (Nanāja), eine der Inanna-Ištar verwandte, ihr aber nicht gleichzusetzende, wie jene auch kriegerisch getönte Liebesgöttin. Das frühe Assur kennt sie in der Namengebung nicht, das alte Babylon kaum, in Nuzi kommen ihr 3 von 157 PN zu, mittelassyrische und kassitische Texte verschweigen sie, und sogar auf den Grenzsteinen tritt sie nur einmal auf. Auch in der neuassyrischen Zeit findet sie kaum Widerhall — abgesehen von dem onomastisch ein wenig „eigenbrötlerischen“ Guzana, wo 1,6% der erfaßten th. Namenformen für sie zu buchen sind⁴¹⁾. Einen bescheidenen Aufstieg erlebt die Göttin erst in der Mitte des 1. Jahrtausends in Babylonien, wo sie im theophoren Onomastikon von Uruk bis zu 4,5% gelangt (Sp. 18). Gerade diese unscheinbare Göttergestalt aber überlebte die altorientalische Epoche: Der hellenistische Synkretismus kennt sie in Palmyra und Dura Europos, und im Iran weiß man von ihr noch in sassanidischer Zeit⁴²⁾.

Nergal, Herr der Unterwelt, des Krieges und der Pest, ähnelt der eben besprochenen Nanâ darin, daß er als Namengott im altassyrischen Raum ganz und im altbabylonischen fast fehlt. Anders als sie aber weiß er sich bereits zur Kassitenzeit in Gunst zu setzen und in maßvollen Grenzen auch die neuassyrische Namengebung auf sich zu ziehen, wo er in Rechtsurkunden und Königsbriefen einen Anteil von über 5% erreicht und 4 *limu*-Namen für sich in Anspruch nehmen kann. Seine begrenzte Beliebtheit hält sich im chaldäischen Babylonien, das ihm rund 4% der hier erfaßten th. Namenformen zubilligt. Nur 2 Könige, beides Babylonier, tragen seinen Namen, nämlich der kurzlebige, von Elam eingesetzte Nergalušešib (639 v. Chr.) und der Chaldäer Nergalšarušur (559-556 v. Chr.).

Wohl mit dem sumerischen Ningirsu gleichzusetzen ist Ninurta, der sich seltsamerweise vom ursprünglichen Vegetationsgott (dem „Landmann Enlils“) zum Kriegsherrn aufschwingt. Wenn zwar das vom Alten Testament in Gen. 10, behauptete große Jägertum „Nimrods“ keilschriftlich unbezeugt ist, so hat der Prophet Micha in seiner Bezeichnung Assyriens als „Land Nimrods“

⁴⁰⁾ ARAB I § 745.

⁴¹⁾ Ließe sich aus dem Guzana-Beleg im Verein mit der Aussage von Sp. 8 (Nuzi) ein versteckter Hinweis auf nordmesopotamische Herkunft der Nanâ entnehmen? Freilich erscheint sie bereits zur Ur III-Zeit in Südbabylonien.

⁴²⁾ vgl. EDZARD a.a.O. S. 108.

(5₅) nicht so ganz unrecht. In der Tat ist Ninurta eine bemerkenswerte Gestalt des akkadischen Pantheon — hinter dessen Bedeutung seine Rolle im Onomastikon freilich etwas zurückzubleiben scheint. Als — zunächst — ehrwürdiger Bauerngott des Südens fehlt er in den Namenformen des frühen Assur, wird aber im altbabylonischen Nippur, wo der Enlilsohn hohe Verehrung genoß, gern bei der „Taufe“ gewählt (Sp. 6; 9%). Auch in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends spielt er hier eine beachtliche Rolle (Sp. 10f.). In der neuassyrischen Zeit scheint er eine Art „Herrengott“ geworden zu sein, worauf der beträchtliche Anteil von Ninurta-Namen unter den Eponymen hinweisen dürfte; dieser macht fast 15% aus. Damit zum „Assyrer“ geworden, hat er danach in Babylon geringeren Anklang, vermag sich aber doch bis zuletzt etwa 3-8% der hier erschlossenen th. Namenformen zu sichern. Den Abstieg seines Vaters Enlil hat er somit nicht zu teilen brauchen. Ein Fürst der 1. Dynastie von Isin, drei Herrscher Babyloniens und vier Assyrierr Könige nennen Ninurta in ihrem Namen.

Ein anderer Sohn Enlils, zugleich sein Vezier, ist der Licht-, Feuer- und Beschwörungsgott Nusku. Seine Rolle bei der Namengebung bleibt unbedeutend und beschränkt sich in der Hauptsache auf Babylonien, wo sie zur Kassitenzeit mit 7,2% der erfaßten PN-formen in bescheidenem Maße kulminiert, um dann bei den Chaldäern wieder abzusinken. Von seiner offenbaren Bevorzugung durch den grundsätzlich seine eigenen Wege gehenden Assyrierr König Tukulti-ninurta I. (um 1200) wurde bereits kurz gesprochen; etwa hundert Jahre später regiert — ein König ohne Macht und nur für ein Jahr — in Assur sogar ein Fürst, der ihn in seinem Namen nennt: Mutakkilnuskus. Aus für uns noch undurchschaubaren Gründen kam der Kult Nuskus in neuassyrischer Zeit an einem weit abgelegenen Platz, in Harrân, für kurze Zeit zu hohen Ehren: Hier wurde Nusku zum Sohn des Sin, des Hauptgottes der Stadt, erklärt und sowohl unter seinem echten Namen als auch in der aramäischen Form Našhu bzw. Našuḥ angebetet⁴³⁾. Die bekannten Censusslisten von Harrân aus dem 7. Jahrhundert v. Chr.⁴⁴⁾ bieten entsprechend neben 4 Nusku- 18 Našhu-Namenformen, was zusammen gut 30% des gesamten Namengutes unserer Göttergruppe ausmacht und sogar die Zahl der Sin-Namen übertrifft⁴⁵⁾. Nusku hat damit an einem abseitigen Schauplatz einmal fast den gesamtmesopotamischen Triumph Nabûs (der in Harrân nur die Hälfte der Nusku-Namen erreicht) nachgeformt.

⁴³⁾ vgl. THOMPSON bei WOOLLEY, *Carchemish II*, London 1921, S. 135 ff.; H. u. J. LEWY, *The God Nusku*, Or NS 17, 1948, S. 146-159, bes. S. 155 ff.; EDZARD a.a.O. S. 116. Diese aramäische Namenform tritt übrigens einige Male auch in PN der *Assyrischen Rechtsurkunden* KOHLER-UNGNADS auf, womit sich, schließen wir sie ein, Nuskus Anteil in Sp. 12 geringfügig erhöhen würde.

⁴⁴⁾ C. H. W. JOHNS, *An Assyrian Doomsday Book*, Leipzig 1901, Index S. 73-76.

⁴⁵⁾ wobei für diese selbst noch Bedenken bestehen, vgl. Anm. 46.

Der Mondgott Sin (Suen, Nanna), der auch das Orakelwesen beherrscht, ist nach Ištar der zweite — und unvergleichlich angesehenere — Gott, dem wir an jedem Markierungspunkt unserer Tabelle begegnen. Auch er gilt als Sohn Enlils und zwar als sein Erstgeborener; er hat im südbabylonischen Ur — wenigstens was die theophore Namengebung betrifft — offenbar zu allen Zeiten den ersten Platz bewahrt. So wirkt es wie ein Symbol, daß seine Zikkurra an diesem Platz bis heute das mächtigste und imposanteste Bauwerk des Alten Orients geblieben ist. Es wird auf das Ansehen des sumerischen Nanna, in dem sich die allfällige Verehrung des Nachtgestirns widerspiegelt, und weithin auch auf die politische und kulturelle Ausstrahlung des Reiches von Ur zurückzuführen sein, daß der Mondgott überall im Zweistromland — und weit über es hinaus — angebetet wurde und sein Name in zahlreichen th. PN erscheint. So auch bereits in Altassyrien, also in weiter Ferne von Ur, und bei den anatolischen *kārum*-Händlern (Sp. 1f.): Die mittlere Prozentzahl lautet auf 10,7. In den Mari-Briefen ist sie bereits auf 18,4 gestiegen, um in der altbabylonischen Zeit im Durchschnitt 35,1 zu erreichen. Dann setzt ein Rückgang ein: Während um die Mitte des 2. Jahrtausends in Nuzi Sin-Namen noch zu 26,7% belegt sind, sinken sie, aus uns unbekannten Gründen — man denke dabei jedoch auch an die möglichen, oben (Anm. 12) angedeuteten Fehlerquellen — in mittelassyrischer Zeit (Sp. 9) auf knapp 10% ab. Etwaiges erwachendes „Nationalprestige“ gegenüber dem Gott aus dem babylonischen Süden spielt dabei gewiß keine Rolle, denn auch im mittelbabylonischen Raum beziehen sich jetzt nur etwa 11% der th. PN auf Sin. In der neuassyrischen Epoche beträgt sein Anteil sogar nur 7,5%⁴⁶⁾. Zur Chaldäerzeit ist er in Babylonien etwas höher als in Assyrien, bleibt aber, wenn wir von Ur absehen, noch unter der mittelbabylonischen Quote (8,4-10%). In Sins Metropole Ur selbst aber erreicht er wieder, wie dies ähnlich schon einmal (Sp. 4) für die altbabylonische Zeit bezeugt wurde, die erstaunliche Summe von 47,6%. Die liebevolle Renovierung der uralten und ehrwürdigen Zikkurra durch die Herrscher der Zeit und vor allem durch den letzten in ihrer Reihe, Nabonid, hat, wie schon weiter oben angemerkt, zweifellos das Ansehen Sins noch ein letztes Mal bedeutend gesteigert.

⁴⁶⁾ Der Census von Harrān (vgl. Anm. 44) gibt uns für die Sin-Namen in dieser westlichen, durch die Funde von Sultantepe neuerdings wieder bestätigten Zentrale des Mondkultes Rätsel auf. Eindeutige Personennamen-Belege mit dem Bestandteil Sin finden sich hier bei 73 Namenformen nicht mehr als 3; zu ihnen treten vielleicht 18 in der Schreibung *Si*?, die mehrfach auch in den *Assyrischen Rechtsurkunden* KOHLER-UNGNADS begegnet — nach JOHNS a.a.O. S. 73 „clearly Sin of Harrān“, welche Deutung aber keineswegs sicher ist. Irrt sie, hätte Sin in Harrān während des 7. Jahrh. wenigstens für die Namengebung jede Bedeutung verloren. In der Tat kann es um Kult und Heiligtum mindestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nicht eben gut bestellt gewesen sein: Nabonid mußte den Tempel seiner Heimatstadt von Grund auf wiederherstellen lassen.

Es nimmt wunder, daß der so beständig und vielfach in Personennamen erscheinende Sin nicht häufiger für das königliche Onomastikon herangezogen wurde. Sehen wir — der Beschränkung unseres Themas auf das 2. und 1. Jahrtausend gemäß — vom Akkader Naramsin und von den 3 bekannten Ur III-Herrschern ab, so begegnen wir einer betonten Bevorzugung des Mondgottes in der Namengebung der Könige nur einmal — und zwar in Larsa, dessen angestammter Hauptgott an sich Šamaš war. Es geschieht im 18. Jahrhundert seitens der letzten Fürsten der einheimischen Dynastie und danach durch den ein wenig rätselhaften Machthaber Kudurmabug, der sich Larsa unterwarf und nacheinander seine beiden Söhne dort auf den Thron setzte. Auf diese Weise sind, wenn wir die nur ein Jahr währende Zwischenregierung des Šilliadad (1771) beiseite lassen, hintereinander fünf Könige nach dem Mondgott benannt, nämlich Siniddinam, Sineribam, Siniqušam sowie Kudurmabugs Söhne Waradsin und Rimsin. In der Hammurabi-Dynastie tragen zwei Herrscher einen hierher gehörenden Namen, Awilsin und Sinmuballit; in Uruk bezeugt ihn etwas früher der neuerdings durch die Wiederausgrabung seines (leider verbrannten) Palastes öfter einmal genannte Sinkašid, und in der langen Reihe von über hundert assyrischen Königen tragen — außer dem unsicheren Sinšumlišir (629) — insgesamt nur sechs Fürsten seinen Namen. Der berühmteste von ihnen ist der meist nach der biblischen Form genannte Sanherib (Sinahheeriba).

Mit dem Sonnengott Šamaš (Utu) — auch er eine Orakelgottheit —, dem Wahrer des Rechts, Sohn des Sin und Bruder der Ištar, sind wir am Ende unserer Götterreihe angelangt und stehen hier noch einmal einer mächtigen Göttergestalt des Alten Orients gegenüber, für die — abgesehen von dem gewiß zufälligen Fehlen in den kappadokischen Texten GARELLIS (Sp. 2) — wiederum durchgehend Belege vorliegen. Sie bezeugen eine beständige, wenn auch einigem Auf und Ab unterworfenen Verehrung des Sonnengottes, die darin der seines „Vaters“ Sin ähnelt und diese gelegentlich gar überflügelt. Den Namenzeugnissen nach — denen die historischen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Befunde recht geben — ist hier kein Unterschied zwischen Nord und Süd, zwischen Assyrern, Babyloniern, Mari-, Nuzi- und Guzana-Leuten. Mit einem Anteil von etwa 6% im alten Assur beginnend, begegnet Šamaš zur Zeit der Hammurabi-Dynastie bevorzugt in Eigennamen, was seiner durch andere Zeugnisse erwiesenen Beliebtheit in dieser Epoche entspricht; der durchschnittliche Prozentsatz an den erfaßten th. PN-Formen beläuft sich hier auf 17,4%. Dieser Satz wird in Nuzi gar noch übertroffen und sinkt in den mittelassyrischen Quellen nur um ein Geringes. Im mittelbabylonischen Bereich und Zeitraum werden die Šamašnamen dann seltener und gehen in den Kudurru-Texten auf nur 3,4% zurück, um aber in der neuassyrischen Epoche wieder anzusteigen; von den Eponymen nennen sich sogar

mehr als ein Zehntel nach dem Sonnengott. In TALLQVISTS Neubabylonischer Namensammlung rückt Šamaš weiter in den Vordergrund, und wenn er sich in der Mondgottstadt Ur (Sp. 19) mit 10% der Namenformen begnügen muß, so kann er in Uruk noch einmal fast 14% für sich in Anspruch nehmen und erreicht gar in mittel- und südbabylonischen Briefen (Sp. 17) den hohen Anteil von über 19%.

Merkwürdigerweise war der Sonnengott an den Königshöfen Mesopotamiens für die Namengebung noch weniger gefragt als Sin. Gewiß nannte Hammurabi — ein betonter Verehrer des Šamaš, der sich auf der Gesetzstele vor diesem stehend abbilden ließ — seinen Sohn und Nachfolger nach dem Sonnenherrscher (in der kanaanäischen Form des Namens) Samsuiluna, und der letzte König der Dynastie bezeugt ihn im Namen Samsuditana noch einmal. Danach aber dauert es acht Jahrhunderte, ehe in den Herrscherlisten Šamaš wieder zu Worte kommt. Das geschieht im Namen des babylonischen Königs Šamaš-mudammiq (c. 910), und dann vergehen wieder 200 Jahre, bis Asarhaddon seinem zunächst als Thronfolger designierten Sohn den Namen Šamašsumukin gibt. Im Verlauf politischer Machenschaften oder Palastintrigen wird dieser Prinz dann auf den Thron Babylons verwiesen; so kam es, daß tatsächlich, kein einziger Assyrikerkönig einen Šamašnamen getragen hat. Das ist ein Befund, der sich von der Popularität des Sonnengottes im bürgerlichen Onomastikon und im altmesopotamischen Götterkult überhaupt seltsam abhebt — aber, wie wir sahen, bei Šamaš's Vater Sin eine Parallele hat.

*

Die sich mit dieser Beobachtung aufdrängende Frage nach der Korrelation von theophoren Namen und entsprechender Verehrung der im PN erscheinenden Gottheit ist indes ohnedies keineswegs klar, sondern bietet vielmehr ein echtes Problem. Besagt der theophore Name tatsächlich, daß sein Träger stets ein Verehrer des zitierten Gottes war? Es ließe sich zeigen, daß diese Frage keineswegs mit einem glatten Ja zu beantworten ist und wir für die Motive der auf eine bestimmte Gottheit bezogenen, von uns im Vorliegenden untersuchten „Taufe“ mehr oder weniger im Dunkeln tappen. Die hier gebotene Studie möchten wir — unter nochmaliger Betonung der Fehlermöglichkeiten und lediglich als ungefähres Bild — damit abschließen, daß wir den Ertrag unserer Tabelle für jede der erfaßten Gottheiten in einer Durchschnittsprozentzahl zusammenfassen: Sie ergibt sich jeweils durch Addition der Zahlenangaben in der waagerechten Spalte und Division der Summe durch 19 (die Anzahl der senkrechten Spalten) und zeigt den durchschnittlichen Anteil der betreffenden Göttergestalt an den von uns herangezogenen theophoren Namenformen nunmehr für den gesamten überblickten Zeitraum von etwa 1900-500 v. Chr. Ordnen wir die zwanzig erfaßten Gott-

heiten nach diesen Anteilzahlen (die in Klammern hinter dem Namen genannt werden), so ergibt sich u.E. eine nicht uninteressante Rangliste. In ihr wäre, wie gezeigt, lediglich Marduk für den Fall, daß wir im 1. Jahrtausend die Bêl-Namen unbesehen und ohne Vorbehalte auf ihn beziehen, um einiges höher einzustufen. Diese Rangliste der wichtigsten akkadischen „Namengötter“ präsentiert sich uns nunmehr wie folgt:

- | | |
|------------------|------------------|
| 1. Sin (18,1%) | 11. Nergal (2,3) |
| 2. Adad (12,3) | 12. Amurru (1,7) |
| 3. Nabû (12,2) | 13. Dagan (1,5) |
| 4. Šamaš (11,9) | 14. Anu (1,2) |
| 5. Aššur (11,5) | 15. Erra (1,1) |
| 6. Marduk (6,8) | 16. Nanâ (1) |
| 7. Ištar (6) | 17. Gula (0,9) |
| 8. Ninurta (3,5) | 18. Nusku (0,8) |
| 9. Enlil (3,3) | 19. Baba (0,8) |
| 10. Ea (2,6) | 20. Aja (0,3) |

Northeim

HARTMUT SCHMÖKEL

L'OPINION PUBLIQUE ET LE SOUVERAIN LÉGISLATEUR MÉSOPOTAMIEN

Les recherches concernant le rôle de l'opinion publique (*vox populi*) dans la société mésopotamienne, thème principal de la XIII^e Rencontre Assyriologique Internationale, montrent suffisamment non seulement qu'elles sont opportunes pour une meilleure connaissance du développement politique ainsi que des relations sociales et économiques de la Mésopotamie ancienne, mais aussi, à la fois, qu'elles sont délicates et difficiles.

Pour aboutir à des résultats satisfaisants, il faudrait se rendre compte tout d'abord de la notion même d'opinion publique. Il ne faut pas oublier qu'on peut interpréter cette notion en différents sens. Nous ne voulons pas toucher aux cas où l'opinion publique pourrait être mise en correspondance avec la notion de mœurs (*mores*) et celle de coutume (*consuetudo*) dans leur qualité d'une des sources du droit privé, qualité reconnue expressément par les juristes romains, pour lesquels la *consuetudo* reposait sur la volonté du peuple exprimée sous forme de *tacitus consensus omnium*¹⁾. Nous n'avons pas non plus l'intention de traiter de l'utilité des singuliers en opposition à l'utilité publique, qui était discutée par les Grecs du 5^e siècle av. J.C.²⁾. Pour une telle analogie nous manquons dans l'ambiance de l'Orient Ancien des sources correspondantes.

C'est pourquoi nous pensons plutôt à un autre aspect de l'opinion publique — celui de sa relation au pouvoir administratif, exécutif et législatif d'un souverain. Il est possible de deviner les premières traces de ce rôle de l'opinion publique dès la période la plus ancienne, dès les organisations primitives des gens en hordes et clans, dès les premières communautés gentiles et, plus tard encore, villageoises. On peut supposer que celui qui s'efforçait de devenir chef d'une telle organisation et d'exercer sa fonction dans les conditions les plus favorables et les plus efficaces, était obligé de satisfaire l'attente des membres de cette organisation (donc de se soumettre à son opinion) par ses qualités personnelles, tout d'abord par son aptitude spéciale ainsi que par ses larges connaissances concernant originellement la chasse, la cueillette, la fabrication d'armes et d'outils, plus tard l'agriculture, l'élevage et tout particulièrement — depuis la fonction des communautés villageoises en basse Mésopotamie — l'irrigation artificielle. Il est bien probable que le chef cherchait — même dans la sphère sacrée, comme intermédiaire entre les dieux et sa communauté — à gagner et à entretenir l'opinion favorable de celle-ci. Dans toutes ces affaires

il exerçait, en principe, son pouvoir sans aucune brutalité tyrannique³⁾, parce qu'il trouvait dans son attitude paisible le meilleur moyen de gagner les membres de la communauté, donc leur opinion, à ses entreprises.

En passant, dans le cadre de cette brève introduction, à la période historique, inaugurée par la révolution urbaine⁴⁾ et caractérisée par la fondation des villes sumériennes (les Cités-états) et par l'invention de l'écriture qui répondait aux besoins d'une production économique de plus en plus développée, nous n'avons pas l'intention d'insister plus longuement sur la première organisation de ces premiers centres urbains. Leurs chefs non seulement portaient les titres „en”, „ensi” ou „lugal”⁵⁾, mais ajoutaient à leur nom l'apposition „sipa - berger (de la ville)”, comme en témoignent les inscriptions de Gudea, Lipit-Ištar, Ur-Ninurta etc.⁶⁾. Le rôle, les devoirs et la responsabilité d'un berger étaient bien compréhensibles pour une population d'agriculteurs et d'éleveurs et le symbole du bon berger se maintient jusqu'à l'ère chrétienne. Le résidu de la communauté primaire s'est maintenu dans la société de classe sous la forme du Conseil des Anciens (*abba*) et de l'Assemblée (*unken*, plus tard appelé aussi *puhrum*), composée des gens libres, *guruš*. Il est fort difficile, faute de sources directes (protocoles, instructions, décisions etc.), de connaître le vrai caractère et le pouvoir constitutionnel de cet organe, nos connaissances étant limitées aux sources indirectes (épopées, mythes etc.)⁷⁾. Celles-ci se sont conservées, dans leur forme écrite, à partir d'une époque beaucoup plus tardive, de sorte qu'on ne peut plus distinguer si elles proviennent du temps où l'auteur inconnu les a composées ou bien de l'époque originelle. Même le document historique⁸⁾ qui se rattache, entre autres, à une rébellion de la ville de Kiš contre Naram-Sin⁹⁾, provient très probablement d'une époque plus tardive.

En principe, il semble que cette Assemblée ne possédait ni le pouvoir exécutif, ni le commandement militaire ou la compétence de contrôle. Pour ces affaires, ainsi que pour toute la haute politique, seul le chef de la Cité-état avait autorité. Ce fut plutôt pour des raisons de tactique que celui-ci chercha à se débarrasser de sa responsabilité et de transférer la décision, dans les cas particuliers

³⁾ Cf. H. J. MULLER, *Freedom in the Ancient World*, p. 18.

⁴⁾ Voir tout d'abord, V. GORDON CHILDE, *Man makes himself*, p. 143ss.; cf. récemment A. FALKESTEIN dans les *Fischer Weltgeschichte* 2 (1965), p. 38ss.

⁵⁾ Cf. T. JACOBSEN, *ZA NF* 18 (1957), 103ss.

⁶⁾ En ce qui concerne le titre *sipa* cf. W. W. HALLO, *Early Mesopotamian Titles*, p. 147s. et A. FALKESTEIN, l.c. 51 et tout récemment I. SEIBERT, *Wiss. Zeitschr. der Martin-Luther Univ., Halle-Wittenberg* 13 (1964), 622ss.

⁷⁾ Cf. S. N. KRAMER, *The Sumerians*, p. 33ss.; V. KOROŠEC dans P. GARELLI, *Gilgameš et sa légende*, p. 161ss.; T. JACOBSEN, *ZA NF* 18 (1957), 117 n. 55.

⁸⁾ Cf. A. BOISSIER, *RA* 16 (1919), 157ss.

⁹⁾ T. JACOBSEN parle (l.c., 100 n. 11) d'une assemblée instituant une rébellion contre Naram-Sin: mais il ne nous semble pas que le texte autorise à une telle interprétation: il s'agit d'un nombre de villes qui se sont ensemble soulevées contre ce souverain.

¹⁾ Cf. récemment E. VOLTERRA, *Istituzioni di diritto privato romano*, p. 27.

²⁾ Cf. E. WEISS, *Institutionen des römischen Privatrechts* (2. Aufl.), p. 4.

à l'Assemblée des hommes libres de la ville ¹⁰⁾. En tout cas on peut considérer l'Assemblée comme un moyen de régler l'opinion publique ¹¹⁾. C'est pourquoi on trouve dans le document mentionné ci-dessus (note 8), ainsi que dans les autres actes de ce type, une remarque concernant l'octroi de la liberté (amar-gi) ¹²⁾ aux gens d'une ville par leur souverain.

Passons maintenant à l'analyse, au moins générale, des documents dont le caractère pourrait être appelé législatif ¹³⁾ ou réformateur ¹⁴⁾. Il faut rechercher, dans les uns comme dans les autres, les témoignages d'un intérêt du souverain, dans son rôle de réformateur ou de législateur, à gagner l'opinion publique, c'est-à-dire celle de la classe des gens libres, en leur assurant le bien-être économique et la sécurité personnelle.

On peut dire que le souverain réformateur suivait en premier lieu ses propres buts: en gagnant l'opinion publique il renforçait sa position intérieure ainsi que ses expansions extérieures. Il se rendait très bien compte qu'il fallait satisfaire d'une part les nobles, les membres de la hiérarchie et les propriétaires des grands domaines qui le soutenaient au point de vue financier et économique, d'autre part la population libre dont les efforts et l'initiative concernant l'agriculture, le commerce, les métiers etc. le soutenaient en temps de paix et dont la participation aux campagnes militaires l'aidaient en temps de guerre. Pour cette raison, le souverain ne pouvait pas négliger les besoins primaires de cette population, il était même obligé de respecter l'opinion publique en écoutant bien la voix du peuple, s'il tenait à garder les intérêts et la prospérité de son empire.

La chose principale dont s'occupaient plusieurs souverains sumériens et

¹⁰⁾ À cet égard, on pourrait se reporter au monde des dieux sumériens, avec son conseil de dieux suprêmes et avec son Assemblée de grands dieux; on y peut trouver des méthodes analogues, bien documentées par les mythes sumériens. Cf. S. N. KRAMER, *From the Tablets of Sumer*, 26 ss.; *idem*, *The Sumerians*, 112 ss.; T. JACOBSEN, ZA NF 18, 101 ss.

¹¹⁾ D'après D. O. EDZARD, chez *Fischer Weltgeschichte* 2/1965/, p. 82, l'Assemblée fut caractérisée comme „ein gewisses Regulativ der öffentlichen Meinung”.

¹²⁾ Sous cette notion on comprend très vraisemblablement la manumission des personnes qui servaient en esclavage pour leurs dettes („Schuld knechtschaft”). Voir D. O. EDZARD, ZJB 91, n. 445; *idem* chez *Fischer Weltgeschichte* 2 (1965), 80.

¹³⁾ Nous n'avons pas l'intention d'aborder dans le cadre de cette étude la question du caractère législatif des œuvres qui sont déjà conventionnellement désignées comme „codes, recueils juridiques, livres de droit etc.” (Cf. p. ex. F. R. KRAUS, Genava 8 (1960), 283 ss. Tout récemment R. HAASE, *Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtsquellen* (1965), 198.).

¹⁴⁾ De même, les œuvres réformatrices, tout d'abord celle d'Urukagina, ont été soumises — quant à leur caractère de réformes sociales, dont reflètent dans certain degré la réaction du réformateur à l'opinion publique — aux analyses pénétrantes des plusieurs spécialistes: cf. M. LAMBERT, RA 50 (1956) 169 ss.; I. M. DIAKONOFF, RA 52 (1958) 155.; *idem*, *Obščestvennyj i gosudarstvennyj stroj drevnego Dvurečja. Sumer* (1959), 136 ss.; V. V. STRUVE, *Gosudarstvo Lagaš XXV-XXIV vv. do n.e.* (1961), 31 ss.; récemment C. KUNDEREWICZ, *Czasopismo prawnohistor.* 16 (1964), 89 ss.; M. L. HELTZER, *Voprosy istorii* 40 (1965), 197 s.

akkadiens, dans leur rôle de réformateurs ou bien de législateurs, était la liberté personnelle, donc l'indépendance économique de la population de leur empire. Nous rencontrons cette tâche pour la première fois chez Urukagina qui se vante d'avoir mis ses gens en liberté (amagi - ni in - gar) ¹⁵⁾, c'est-à-dire d'avoir facilité aux gens la vie dans leur communauté familiale ¹⁶⁾ en les débarrassant tout d'abord de la servitude pour dettes par laquelle ils étaient exclus de cette communauté. On admet encore une autre interprétation de ce terme, ou plutôt de son équivalent akkadien *andurāru*, dans le sens d'„affranchissement des impôts ou des livraisons”, sens dans lequel on le rencontre dans quelques inscriptions des souverains assyriens ¹⁷⁾. Dans le dernier cas, le nombre des gens touchés par cette décision royale serait évidemment beaucoup plus large, et exprimerait la compréhension du souverain pour l'opinion publique.

Une autre forme par laquelle certains souverains et législateurs mésopotamiens tentaient sans doute de témoigner leur intérêt, sinon leur respect, pour l'opinion publique se trouve dans quelques unes de leurs inscriptions. Urnammu (21^e siècle av. J.C.) dans le prologue de ses lois affirme qu'il a établi la justice dans le pays et qu'il a extirpé le désordre et la rébellion ¹⁸⁾: ¹¹² [nig-si]-sá ¹¹³ [kalam-ma hu]-mu-ni-gar ¹¹⁴ [ig-erim] ¹¹⁵ [nig-á-zi] ¹¹⁶ [giš-tuk] ul hé-mi-gi ¹⁹⁾. Plus concrète est l'inscription d'Išmédagan (1889-1881), autre souverain sumérien de la ville d'Isin ²⁰⁾, qui très probablement pourrait être considéré aussi comme un réformateur ²¹⁾; après avoir énuméré tous les bienfaits qu'il a réalisés au profit de la ville de Nippur ²²⁾, Išmédagan en vient à constater qu'il a créé la justice en Sumer ²³⁾ (TCL XV 9 V 4: ní-gi-na ke-en - ge-ra hé-ni-g[ar] ²⁴⁾. La tradition d'Išmédagan fut continuée par son fils Lipiteštar (1870-1860), dont l'établissement de la justice se rattaché déjà non seulement à Sumer, mais aussi à Akkad; ce fait est attesté d'une part

¹⁵⁾ Dans le sens „faire revenir à la mère (ama)”. Cf. SAK 46 VII 3' et 52 XII 21 (amagi). Voir D. O. EDZARD, ZJB 91, n. 445; A. FALKENSTEIN, NSG I 93 und III 91. Plus tard on trouve la forme ama-ar-gi.

¹⁶⁾ Ainsi D. O. EDZARD chez *Fischer Weltgeschichte* 2, p. 80 s.

¹⁷⁾ Cf. D. O. EDZARD, ZJB p. 91. D'autre part, l'édit d'Ammi-šaduqa emploie l'expression *anduraru* dans le sens de la libération de la servitude pour dettes (V 34, VI 9); cf. F. R. KRAUS, *Ein Edikt des Königs Ammi-šaduqa von Babylon*, p. 40 s.

¹⁸⁾ D'après E. SZLECHTER, RA 49 (1955), 173, „l'iniquité”; d'après S. N. KRAMER, OrNS 23 (1954) 7, „violence”.

¹⁹⁾ Quant à la reconstruction des lignes 114-116 cf. S. N. KRAMER, l.c. 7 (sur la base du prologue de Lipiteštar, voir ci après en haut).

²⁰⁾ Pendant la vie de son père Iddingdagan (1910-1890), gouverneur de la ville de Dêr.

²¹⁾ En ce qui concerne son activité et tout particulièrement ses dispositions sociales, cf. D. O. EDZARD, ZJB, 80 ss.

²²⁾ Entre autres l'affranchissement des tributs et l'abolition du service militaire obligatoire; dans une autre inscription du même souverain, aussi l'introduction des justes poids est mentionnée (cf. D. O. EDZARD, l.c. 81, n. 398).

²³⁾ Tandis que Urnammu ne parlait que du „pays” (cf. ci-dessus).

²⁴⁾ Voir aussi TCL 9 III 45 ainsi que les autres documents (cf. D. O. EDZARD, l.c. 80).

par les formules de datation²⁵), d'autre part par un passage du prologue de ses lois, Col I 53: [nig]- si-sá⁵⁴[ki]-en-gi ki-uri⁵⁵ [i-ni-i]n-gar-ra-aš „il a établi la justice en Sumer et Akkad en accord avec la parole de dieu Enlil”.

Cette tradition sumérienne trouve sa contrepartie dans la formule akkadienne *šakin mēšarim* „celui qui crée la justice”; elle a été utilisée pour la première fois²⁶) par Nidūša, gouverneur de la ville de Dēr (YOS IX 62, 11)²⁷); nous pouvons la rencontrer plus tard plusieurs fois dans les inscriptions des souverains mésopotamiens qui se vantent d'avoir créé pour le pays un ordre juste²⁸). On sait bien que Hammurabi, dans le prologue de ses lois, s'exprime dans un ton analogue à celui d'Urnammu et de Lipiteštar: V 21 . . . *mi-ša-ra-am* ²²*i-na pî ma-tim* ²³*aš-ku-un* „. . . et j'ai établi la justice dans la bouche du pays”. Remarquons encore que les souverains n'omettent pas de mentionner que l'établissement de la justice leur a été imposé par la parole des dieux. Dans l'épilogue de ses lois (XXV 95-96), Hammurabi se proclame *šar mēšarim*²⁹), en montrant en même temps comment il comprenait la mise en pratique de la notion *mēšarum*³⁰) (cf. encore ci-dessous).

Nous n'avons pas l'intention de nous occuper dans le cadre de cette contribution de l'analyse de la notion *mēšarum*³¹), qui a été examinée assez souvent dans la littérature spéciale³²); nous l'avons abordée plutôt pour montrer une des formes par laquelle les souverains mésopotamiens manifestaient leur attitude à l'égard de l'opinion publique, en tâchant de procurer une certaine protection aux gens qui étaient faibles au point de vue social³³). Il est bien compréhensible que les souverains suivaient ce but, au moins formellement, pour exprimer aussi leur effort pour assurer l'ordre public: on peut citer de

²⁵) Cf. D. O. EDZARD, *l.c.* 93s.

²⁶) En ce qui concerne la datation, cf. D. O. EDZARD, *l.c.* 69 et 73.

²⁷) Nidūša s'appelle, dans la même source, de la manière suivante: *da-a-an ki-na-tim* ²⁸*la ha-bi-il₅ a-wi-lim* ²⁹*mu-uš-te₅-ši-ir ha-ab-lim* ³⁰*ha-bi-il₅-tim* „un juge qui n'opprime personne, qui fait redresser l'opprimé et l'opprimée” (cf. D. O. EDZARD, *l.c.* 68s.).

²⁸) Cf. la formule dans l'édit d'Ammi-saduqa „*aššum šavrum mēšaram ana mātum iškunu*” (voir F. R. KRAUS, *Ein Edikt des Königs Ammi-šaduqa von Babylon*, 44s.; en général cf. déjà A. WALTHER, *Das altbabylonische Gerichtswesen*, 83ss.).

²⁹) Cf. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 229; aussi B. A. VAN PROOSDIJ, *Symbolae Van Oven*, 34s.

³⁰) La tradition concernant l'établissement de *mēšarum* est témoinée dans l'époque babylonienne ancienne encore dans une des formules de datation chez le dernier membre de la dynastie hammurabienne, Samsuditana (1561-1531); voir W. W. HALLO, *Early Mesopotamian Royal Titles*, 147.

³¹) Sa racine, *išr*, veut exprimer tout d'abord l'action qui mène à l'égalisation des inégalités, donc devenir égal, ainsi que le mouvement qui est guidé directement, donc devenir droit; cf. p. ex. B. LANDSBERGER, *Symbolae Koschaker*, 230; A. B. VAN PROOSDIJ, *l.c.* 32.

³²) Voir tout spécialement B. A. VAN PROOSDIJ, *l.c.*; A. FALKENSTEIN, *NSG* I 91 et 145; D. O. EDZARD, *ZZB* 83; F. R. KRAUS, *Ein Edikt*. . . . , 44ss.

³³) Quelques documents ont été fournis par A. FALKENSTEIN, *NSG* I 145.

nouveau l'exemple d'Urukagina qui n'oubliait pas de souligner qu'il avait libéré les domiciles des gens de Lagaš (littéralement „les fils de Lagaš”) de l'usure, de l'accaparement, de la famine, du vol et des violences³⁴). Par toute cette large activité³⁵), au moins présentée dans ses inscriptions, Urukagina s'efforçait d'apparaître à la population de son pays dans une lumière favorable, comme garant de sa sécurité et de son bien-être. Ses proclamations au profit des pauvres, des veuves et des orphelins ont été reprises plus tard par les autres souverains mésopotamiens, par ex. par Gudéa, Urnammu et Hammurabi³⁶), dans une forme bien stéréotypée³⁷).

Consacrons maintenant notre attention aux oeuvres de caractère législatif (cf. ci-dessus note 13) des souverains mésopotamiens, en examinant quelques passages (tout particulièrement des prologues et des épilogues) ou directement quelques unes de leurs prescriptions, qui pourraient refléter, plus ou moins exactement, la compréhension du souverain législateur pour l'opinion publique. Dans les prologues on distingue, en règle, trois sections³⁸), dont la dernière, qui se rattache aux relations éthiques et morales, n'est pas sans importance pour notre question. Nous avons déjà touché au prologue des lois d'Urnammu, dans lequel, à la fin de son torse (IV, 162ss.), est mentionnée la protection des orphelins, des veuves et des pauvres³⁹). De plus, les souverains législateurs n'omettent pas de souligner leur intérêt méritoire pour les grandes villes de leur pays⁴⁰), même s'il s'agit des villes annexées par force⁴¹). Cependant il est bien remarquable que Hammurabi ne mentionne pas les villes ou les territoires soumis par lui-même dans tous ces cas où l'opinion publique ne le concernait pas, les considérant comme des barbares⁴²). Les souverains et tous ceux qui

³⁴) Il s'agit du texte d'Urukagina (cf. SAK 52 XII 13-20) qui précède immédiatement le passage mentionné ci-dessus, note 12.

³⁵) Nous laissons ici à côté les actes par lesquels Urukagina soulevait et protégeait les groupes spéciaux de la population (p. ex. les šub-lugal) ou bien les veuves et les orphelins (SAK 52 XII 23-25).

³⁶) Cf. Gudéa Stat B VII 42-43 = SAK 72; Cyl. B XVIII 6-7 = SAK 138; Urnammu 162-165; CH XXIVa 59-62. Voir A. FALKENSTEIN, *NSG* I 25.

³⁷) Il est bien vraisemblable que la même idée était contenue dans le prologue de Lipiteštar qui nous est parvenu dans une forme incomplète (cf. F. R. STEELE, *The Code of Lipit-Ishtar*, p. 13 note 44; voir aussi J. KLÍMA, *JJP* V, 1951, 164 note 15).

³⁸) Cf. pour cela tout récemment J. KLÍMA, *RLA* III, 4^e fasc., s.v. „Gesetze”, p. 244ss.

³⁹) En ce qui concerne les idées pareilles chez Urukagina et Gudéa cf. tout particulièrement E. SZLECHTER, *RA* 51, 178 et FENSHAM, *JNES* 21, 129ss. Un passage analogue manque dans les lois de Lipiteštar, très probablement à cause de leur état bien fragmentaire. Dans leur épilogue nous trouvons un éloge du législateur concernant ses mérites de l'ordre public et du bien-être dans le Sumer et l'Akkad.

⁴⁰) Lipiteštar se proclame le pasteur pieux de Nippur, le cultivateur fidèle d'Ur, le toujours vigilant d'Eridu, le grand-prêtre glorieux d'Uruk (l. 40-47); Hammurabi emploie à cette fin une description beaucoup plus longue (I 50-IV 63).

⁴¹) Dans le prologue de Hammurabi on peut trouver par ex. Larsa, Isin, Mari, Ešnunna, etc.

⁴²) On peut, sans aucun doute, être d'accord avec l'opinion émise par C. J. GADD,

les entouraient comprenaient donc fort bien la valeur de l'opinion publique, l'employaient à leur profit et, très souvent, comme l'instrument de leur propagande.

Même parmi les lois mésopotamiennes on pourrait en considérer quelques-unes comme un produit de la tendance du souverain à se rendre compte de l'opinion publique. Nous pouvons tout d'abord citer la sorcellerie, qui représentait sans aucun doute un des plus grands maux tourmentant la population de l'Orient ancien, de la même manière que celle encore de moyen âge chrétien. Il est vrai que d'une part la sorcellerie pouvait quelquefois satisfaire les propres intérêts du souverain, mais d'autre part elle menaçait brutalement l'ordre économique et social du pays; la réglementation de la sorcellerie correspondait donc à l'opinion publique, exigeant un ordre stable. C'est pourquoi nous rencontrons parmi les lois mésopotamiennes⁴³⁾ ainsi que parmi les lois hittites⁴⁴⁾ des prescriptions qui réglaient la sorcellerie. On sait que Hammurabi exigeait que l'accusateur prouvât son accusation de sorcellerie ou bien que l'accusé eût été convaincu par l'ordalie, donc par le jugement du dieu-Fleuve, contre lequel personne n'osait faire d'objections⁴⁵⁾.

Un autre cas de concordance entre l'ordre économique et l'opinion publique est réglé par les prescriptions qui exigeaient la publicité de certains actes juridiques, en facilitant ainsi un contrôle plus pénétrant: nous pouvons nous rappeler déjà l'art. 40 des lois d'Ešnunna ou quelques lois hammurabiennes, particulièrement celles qui ordonnent la forme publique d'un contrat de vente ou de dépôt des mobiliers (donc devant les témoins ou par la tablette) et enfin de l'art. 45 des lois assyriennes (A), d'après lequel la vente des domaines devait être diffusée par un héraut.

Outre cela, on peut citer un certain nombre de prescriptions qui ordonnaient pour quelques actes l'approbation d'un organe collectif: l'expulsion d'un fils par son père (§ 168 CH) et les nouvelles noces d'une veuve (§ 177 CH) n'étaient pas valables sans l'approbation du tribunal; autrefois, c'était le Conseil des Anciens de la ville („la porte" — *bābtum*) qui était chargé d'après l'art. 54 des lois d'Ešnunna et d'après § 251 CH de notifier les particularités dangereuses d'un boeuf⁴⁶⁾. Dans notre choix on pourrait mentionner encore le cas du

Hammurabi and the end of his dynasty, p. 10, qui tient pour le fait le plus décisif les circonstances sacrales — la population de ce territoire ne vénérant pas les dieux reconnus par les Babyloniens. Cela aiderait à renforcer notre opinion (cf. JJP V, 1951, 161ss. et RLA III/4, p. 244) que les auteurs des prologues et des épilogues appartenaient aux rangs des poètes de temples.

⁴³⁾ Cf. par ex. § 10 CU, § 2 CH, § 47 des lois assyriennes (A).

⁴⁴⁾ Cf. art. 44b, 146 A (?).

⁴⁵⁾ À côté de la sorcellerie nous pouvons encore mentionner le parjure (§§ 3, 4 CH) et l'abus du pouvoir par le juge (§ 5 CH).

⁴⁶⁾ Cf. particulièrement A. VAN SELMS, ArOr XVIII/4, 1950 (= Symbolae Hrozný V), p. 321ss.

§ 54 CH, à savoir celui du cultivateur qui, par négligence, n'a pas fortifié sa digue et qui n'a pas été capable de réparer le dommage commis par les eaux dans les champs des autres membres de la communauté: celle-ci était autorisée à vendre le cultivateur négligent en esclavage et à en partager le prix entre les membres lésés.

Nous pouvons observer comment les différentes coutumes formées pendant les longs siècles précédents et reconnues sans cesse indispensables par la population (*opinio necessitatis*) sont parvenues à être reprises par les souverains dans leurs oeuvres législatives.

Enfin, pour compléter notre bref aperçu, il serait peut-être encore assez important de toucher à un document provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal et connu sous son appellation spéciale de „Miroir des souverains"⁴⁷⁾. Nous y trouvons — parmi les conseils donnés au souverain assyrien — des avertissements qui devaient le retenir d'une action pénale par laquelle il léserait la population babylonienne de Nippur, de Sippar et de Babylone, ou bien d'une autre action par laquelle pourraient être menacées la position privilégiée et l'autonomie fiscale de cette population. Le souverain est averti des conséquences d'une telle action, en premier lieu de la coalition révolutionnaire comme la plus dangereuse pour lui-même et son empire.

Nous n'avons pas cherché à présenter dans notre bref article toutes les questions qui se rattachent au rôle de l'opinion publique dans l'organisme social, économique et juridique des empires de l'Orient ancien. Notre intention était plutôt de signaler un problème qui mérite d'être soumis à une analyse beaucoup plus large et qu'il faut réserver pour une autre occasion.

Praha, juin 1965

JOSEF KLÍMA

⁴⁷⁾ Pour sa publication cf. F. M. TH. BÖHL, *Der babylonische Fürstenspiegel* (MAOG XI, 3, 1937), W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, p. 110-115 et I. M. DIAKONOFF, *A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B.C.* dans AS 16 (*Studies ... Landsberger*), 1965, p. 343-349.



ZU EINIGEN LANDWIRTSCHAFTLICHEN TERMINI DES HETHITISCHEN

Schon bei der ersten Erforschung des Hethitischen erwies sich ein kleiner Kreis von Wörtern als indogermanischer Herkunft. In der Folgezeit blieb aber der Zuwachs an etymologisch durchsichtigen Wörtern unverhältnismäßig gering im Vergleich zu dem Wachsen des bekannten Wortschatzes überhaupt. So ist man sich allgemein darüber einig, daß der hethitische Wortschatz einen fremdartigen Eindruck macht, und man neigt dazu, weitgehend Entlehnungen aus den Sprachen der einheimischen Bevölkerung anzunehmen. Allerdings kennen wir nur wenige derartige Sprachen und auch diese nur sehr unvollkommen; man glaubt, aus Spuren mindestens eine weitere, völlig geschundene Sprache erschließen zu müssen.

Übernahme fremder Bezeichnungen aus irgendeinem Grunde ist eine so geläufige Erscheinung, daß man kaum darüber ein Wort verliert, wenn nicht besondere Gründe vorliegen. Nicht selten sind die Entlehnungen aber ein Anzeichen für eine Überlegenheit des gebenden gegenüber dem nehmenden Teil auf einem bestimmten Sachgebiet. So übermittelten die Römer den Germanen den Steinbau samt den zugehörigen Termini. Solche Fälle sind dann nicht nur sprachwissenschaftlich, sondern auch kulturgeschichtlich von hohem Interesse. Man strebt daher in der Lehnwortforschung gern darauf hin, solche sachlich gebundene Gruppen zu erweisen.

Sehr häufig finden Entlehnungen statt auf religiösem Gebiete, und so ist es nicht weiter auffällig, daß das Hethitische einen großen Teil seines religiösen Wortschatzes dem Hurritischen entlehnt hat. Die Zusammenhänge sind z.T. historisch bekannt ¹⁾, und die Entlehnungen lassen sich wenigstens teilweise an Hand hurrischen Materials identifizieren ²⁾.

Nun gehören weite Teile Anatoliens zu den Gebieten, in denen schon für eine sehr frühe Zeit ein Ackerbau nachzuweisen ist. So ergibt sich leicht die Frage, ob etwa auch die hethitische Agrarterminologie in auffälliger Weise fremdes Sprachgut aufweist. Dabei dürfte es sich weniger um die Bezeichnungen einzelner Pflanzen ³⁾ handeln, die ja weitgehend an die botanische Verbreitung derselben gebunden sind, als vielmehr um Ausdrücke, die sich auf die landwirtschaftliche Technik beziehen.

¹⁾ Vgl. H. OTTEN, *Die Religionen des alten Kleinasien* (Hdb. der Orientalistik), S. 102 ff.

²⁾ Vgl. H. KRONASSER, *Etymologie der hethitischen Sprache*, Wiesbaden 1962 f., S. 242.

³⁾ Wenigstens erwähnt seien hier einige Baumnamen: ^{GI}š²ea-, ^{GI}š²artarti-, ^{GI}š²maršiqqa- und ^{GI}š²karpina-.

Beginnen wir mit einigen allgemeinen Ausdrücken ¹⁾. Das Bearbeiten des Feldes wird ausgedrückt durch *ešša-*, das Iterativ-Durativ zu *iia-* „machen“, das eine sehr vielseitige Verwendung aufweist vom allgemeinen „an etwas arbeiten“ bis zu „(Steuer) entrichten“ und „(ein Fest) feiern“. Entsprechend verwendet man für das Bestellen eines Feldes *aniia-* „wirken, schaffen, arbeiten, ausführen, vollenden“, ein Verb sehr allgemeiner Bedeutung, das wohl auf einer andern Ablautstufe von *iia-* aufgebaut ist. Daneben kommt es jedoch auch in einem spezialisierten Gebrauch vor in NUMUN^{II.A} *aniia-* „Saat ausstreuen“. — Schließlich gibt es noch eine Ableitung des Verbs *iia-* „machen“: *iia²niia²ant-* „kultiviert, angebaut; wachsend, grünend“ beruht zunächst auf dem Abstraktum *iia²atar* (*r/n*-Stamm) „Fülle, Überfluß“, der seinerseits auf *iia-* zurückgeht.

Für die Bearbeitung des Bodens hat man die beiden Verba *harš-* „graben“ und *teripp-* „pflügen“. Im Mythos der Yuzgat-Tafel ²⁾ sagt der Wettergot von seinem Sohne Telipinu: *a-pa-a-aš-ua DUMU-IA x-x-ki-iš har-aš-zi te-ri-ip-zi ua-a-tar na-a-i hal-ki-in-na* . . . „Dieser mein Sohn ist tüchtig, er bricht die Schollen und pflügt; Wasser leitet er hierbei, das Getreide (läßt er wachsen)“. Daß hier mit *harš-* die Bearbeitung des Bodens mit der Hand gemeint ist, ergibt sich aus dem verwandten Verb *hariia-* „vergraben“, das besonders von der Beseitigung magischer Rückstände gebraucht wird. Darüber hinaus wird das Verb jedoch auch für „Feldbau“ überhaupt verwandt, so nominal *harš²auar* „Feldbau“. Auf die etymologische Verwandtschaft des Verbs mit lat. *arō*, griech. *ἀρόω* usw. „ich pflüge“ hat schon A. GOETZE hingewiesen ³⁾. Offensichtlich hat aber das hethitische Verb noch eine primitivere Bedeutung, die archaisch erscheint.

Das gewöhnlich für „Graben“ gebrauchte Verb ist *padda-*, dessen Lautung jedoch nicht sicher feststellbar ist, da es immer mit dem Zeichen *pát* geschrieben wird, das auch *i-* bzw. *e-*haltige Lesungen hat. H. PEDERSEN ⁴⁾ stellte es zu lat. *patēre* „offen stehen“, doch kann diese Gleichung nicht als naheliegend anerkannt werden. Eher ist lat. *fodere* „graben“ zu vergleichen, zu dem lit. *bedū*, *bēsti* parallel geht; vgl. auch gall. *bedo-* „Graben, Kanal“. Schwierigkeit macht nur die geminierte Schreibung des Dentals, die nach der Sturtevant-schen Regel auf eine Tenuis deutet, doch zeigt das Hethitische gelegentlich statt der zu erwartenden Media eine Tenuis oder gar einen gesetzmäßigen Wechsel zwischen Media und Tenuis in verschiedenen Formen desselben

¹⁾ Für die Belege sei auf JOHANNES FRIEDRICH, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952 (nebst: 1. Erg. Heft 1957, 2. Erg. Heft 1961) verwiesen.

²⁾ VBoT 58 I 29; vgl. A. GOETZE, *Neue Bruchstücke zum großen Text des Hattušiliš*, Leipzig 1930, S. 62.

³⁾ A. GOETZE, *The Hittite Ritual of Tunnawi*, 1938, S. 70.

⁴⁾ ArOr. 7, S. 87.

Verbs ¹⁾. Weniger wahrscheinlich wäre der Ansatz eines (in der Keilschrift an sich möglichen) Lautwertes *pè*, da Beispiele für einen solchen Gebrauch im Hethitischen fehlen. Man wird sich damit zufrieden geben müssen, daß das Material nicht zur Klärung der lautlichen Verhältnisse ausreicht. Das beeinträchtigt zwar den Wert der Etymologie, macht sie aber nicht unmöglich.

Für das Pflügen mit Rindern braucht hingegen der Hethiter *teripp-*, das letztlich auf eine Wurzel **der-* „spalten, reißen, schinden“ zurückgeht; die *p*-Ableitung liegt vor als **dre-p-* „abreißen“, etwa in griech. *δρέπω* „breche ab, pflücke ab“. Für die Agrarterminologie vgl. etwa griech. *δρεπάνη* „Sichel“. Wie bei *ḫarš-* können wir also auch bei *teripp-* eine Spezialisierung eines ererbten Verbs feststellen.

Das Wort für „Furche“ *aggala-* stellt H. KRONASSER ²⁾ mit Recht zu griech. *ὄγμος* „Furche“, und damit zu griech. *ἄγειν* usw. „führen“. Allerdings wird man ihm kaum zustimmen können, wenn er *aggala-* in der Rubrik „Nomina actoris und Ähnliches“ unterbringt; außerdem erscheint der Velar hier als Tenuis (geschrieben als Geminata) ³⁾. Das Wort ist also nach hethitischen Bildungsgesetzen einwandfrei gebildet, jedoch in Lautstand und Suffixgebrauch nach einer vom indogermanischen Standpunkt aus ungewöhnlichen Art und Weise.

Zur Bezeichnung des „Säens“ wird das heth. Verb für „Füllen“ *šuniḫa-* gebraucht, eine *ḫa*-Erweiterung des gleichbedeutenden *šunna-*, das seinerseits auf dem primären *šunai-* „füllen“ beruht; daneben gibt es ein selten belegtes *šunu-* „voll“. Das Wort ist bisher nicht mit Sicherheit etymologisch erklärt. Am ehesten könnte man A. GOETZE ⁴⁾ folgen, der auf die Verwendung des Mediums von *šunna-* im Sinne von „schwellen“ hinweist und idg. **k^heu-* „schwellen“ vergleicht; weniger ansprechend ist H. KRONASSERS ⁵⁾ Ableitung von idg. **seu-* „Saft ausdrücken, rinnen lassen“. Läßt man die Frage nach der Herkunft des Wortes offen, so nötigt uns trotzdem nichts zu der Annahme eines Einflusses einer fremden Agrarterminologie; wie bei *ešša-* und *aniḫa-* (s.o.) handelt es sich auch hier um den speziellen Gebrauch eines zu vielseitiger Verwendung geeigneten Verbs, also um einen innersprachlichen Vorgang.

Die beiden hethitischen Verba für „Pflanzen“ *aršai-* und *aršūḫa-* stellen Ableitungen des Nomens *arši-* „Pflanzung“ dar, das H. KRONASSER ⁶⁾ als Ableitung mittels des Suffixes *-ši-* von einem unbekannten Grundwort be-

¹⁾ FERDINAND SOMMER, *Hethiter und Hethitisch*, Stuttgart 1947, S. 74; B. ROSENKRANZ, *Akten d. 24. Intern. Orientalisten-Kongresses München 1957* (Wiesbaden 1959) S. 161 f.

²⁾ *Etymologie* S. 172.

³⁾ Vgl. B. ROSENKRANZ, *Akten* ... S. 161 f.

⁴⁾ *Language* 30, S. 403 f.

⁵⁾ *Vergleichende Laut- und Formenlehre des Hethitischen*, Heidelberg 1956, S. 183, Anm. 26.

⁶⁾ *Etymologie* ... S. 228.

trachtet. Immerhin könnte man in *arši-* eine einfache *i*-Ableitung sehen; es bliebe dann ein *arš-*, das mit *arš-* „fließen“ und *aršanu-* „fließen lassen“ zusammenhängen dürfte. In der Tat ist für Anatolien die Frage nach der Bewässerungsmöglichkeit entscheidend für eine Pflanzung, vgl. das Zitat aus der Yuzgat-Tafel (s.o.). Die Bezeichnung der „Pflanzung“ nach der Bewässerung liegt daher nahe. Offensichtlich haben wir hier hethitische Neuprägungen vor uns, die durch die Klimaverhältnisse des Landes geradezu herausgefordert wurden.

Für „Wachsen, Gedeihen, Reifen“ hat das Hethitische nur das Verb *mai-/miḫa-*; dazu das Iterativ *mešk-*. Das Partizip *miḫant-* bezeichnet besonders „fruchttragende“ Gewächse, und der Name des Genius des Wachstums *Miḫatanzipa-* ist eine Ableitung dieses Verbs. Eine unmittelbare Entsprechung in den verwandten Sprachen fehlt; zumindest ist jeweils die Bedeutung weiterentwickelt zu „mähen, ernten“, so griech. *ἀμάω*, altengl. *māwan*, deutsch *mähen*; im Italischen und im Keltischen ist außerdem eine *t*-Erweiterung eingetreten: lat. *metere*, breton. *medi*. Eine andere, dem hethitischen Befund näherstehende Entwicklung scheint im Tocharischen (B) vorzuliegen, das an vergleichbaren Formen nur *maiyya* „Kraft“ nebst Ableitungen und *maiwe* „jung“ aufweist. In allen Fällen dürfte das hethitische Verb die Vorstufe der späteren Entwicklung darstellen.

Die „Ernte“ bezeichnet der Hethiter als *ḫalkueššar*. Das Wort gehört zu *ḫalki-* „Korn, Getreide“ (s.u.). Zwar erhebt A. KAMMENHUBER ¹⁾ Bedenken gegen diese Annahme E. LAROCHEs ²⁾; doch ist die Bildung verständlich als altes Verbalabstraktum mit der Bedeutung eines Nomen actionis, wobei der Wechsel von *-i-* und *-u-* auf indogermanischem Brauch beruht ³⁾. Das vorauszusetzende, mit *u*-Formans gebildete Verb wäre bedeutungsmäßig mit lat. *frumentari* „Getreide verschaffen“ zu vergleichen; es wurde verdrängt durch *ḫarš-*, *ḫaršūḫa-* „pflücken, ernten“, dessen Grundbedeutung „abwischen, abstreifen; losmachen, freimachen“ ist; etymologisch entspricht lat. *verrere* „schleifen, schleppen, fegen“ ⁴⁾ sowie aksl. *vrŭchŭ*, *vrěšti* „dreschen“. — Eine Ableitung dieses Verbs ist heth. *ḫaršamma-*, das gewöhnlich mit *giš* „Holz“ determiniert wird, gelegentlich aber auch mit *ú* „Gras, Kraut“. Der Form nach ist es ein Partizip des Passivs, doch ist die Bildungsweise im überlieferten Hethitisch nicht mehr lebendig, so daß es sich wohl um ein Erbwort handelt. Als Bedeutung setzt man „Stroh“ an, doch mag in den mit *giš* determinierten Belegen auch die früher vermutete Bedeutung „Feuerholz“ vorliegen, so daß das Wort eine doppelte Bedeutung hätte.

¹⁾ MIO 2, S. 442 Anm. 103.

²⁾ RHA 11, S. 39 f.

³⁾ FRANZ SPECHT, *Der Ursprung der indogermanischen Deklination* (1943), Neudruck 1947, S. 151 ff.

⁴⁾ E. BENVENISTE, BSL 33, S. 137.

Ableitungen der Wurzel *sē-, wie eine solche z.B. in lat. *semen*, deutsch *Same* vorliegt, sind bisher nicht nachgewiesen worden, sind jedoch vorhanden. Ehe wir uns aber der Zusammenstellung dieser Wortfamilie zuwenden, müssen wir uns Klarheit verschaffen über die zu erwartenden Gestalten der Wurzel. Als Parallele sei hier auf das dem indogermanischen *dhē- entsprechende heth. *dai-/tiia-* hingewiesen, das in fünf Gestalten auftritt: *dai-* in *daitteni* (2. Pl. Präs.), *tiia-* in *tiiaueni* (1. Pl. Präs.), *te-* in *tehi* (1. Sg. Präs.), *ta-* in *tittanu-* „hinstellen, hinsetzen“ usw. (Kausativ) sowie *t-* in *zikk-* = *tsk- (Iterativ). Demnach entspricht dem gesuchten Verb heth. *šai-/šia-* „drücken; schießen; stechen“, speziell „siegeln“; „(ein Zelt) aufschlagen“; „(eine Kopfbedeckung) aufsetzen“. Im landwirtschaftlichen Bereich bezeichnet es das Austreiben von Wurzeln und Reben; das zugehörige Nomen actionis *para *šiatar* bezieht sich auf das Keimen von Gerste. Es handelt sich also im Hethitischen um ein Verb allgemeiner, vielseitiger Bedeutung; doch weicht auch im Altindischen die Bedeutung „werfen, schleudern“ (nicht „säen“) von dem Gebrauch der übrigen Sprachen ab.

Formen mit der *e*-Stufe sind für das Verb noch nicht belegt, können aber gemäß der Flexionsklasse vorausgesetzt werden. Als Nomen ist hier zunächst *šeli-* „Getreidehaufen“ anzuschließen, das H. KRONASSER¹⁾ als primären *i*-Stamm betrachtet, ohne den zugrunde liegenden Stamm aufzeigen zu können; als Ableitung mit *-li-* ist es leicht verständlich, wenn man von der Bedeutungsvariante „Austreiben, Keimen“ des Verbs *šai-* ausgeht.

Auf der *e*-Stufe der Wurzel *šai-* beruht weiter das Wort für „Garbe“ *šepa-* (*še-e-pa-*, auch *še-ba-*, geschrieben), das eine Ableitung mittels des idg. Suffixes *-bh-* darstellt. Nach Bildungsweise und Bedeutung vergleichbar sind die litauischen Wörter *gūbulas* „Knäuel, Ballen“ und *gābužas, gabulys* „Bündel“²⁾. Zu grunde liegt die Bedeutungsvariante „drücken“ des Verbs *šai-*. KRONASSERS Auffassung des Wortes als primärer *a*-Stamm ohne Anschluß (*Et.* 165) ist daher abzulehnen; immerhin setzt er *Et.* 184 mit Recht ein Suffix heth. *-pa-* = idg. **-bho-* an.

Als Ableitung von einer *a*-Stufe ist *GIŠšatta-* zu betrachten, das ein Gerät zur Bodenbearbeitung bezeichnet; für die Bedeutung wäre die Variante *šai-* „stechen“ als Ausgangspunkt anzusetzen. Ein Suffix *-ta-* liegt z.B. vor in *GIŠlutta-* „Fenster“; da dieses jedoch kaum noch in lebendigem Gebrauche war³⁾, muß man *šatta-* wohl zu dem überkommenen Wortgut der hethitischen Frühzeit rechnen. Allerdings ist hier Vorsicht am Platze, da die genaue Bedeutung des Wortes noch nicht feststeht; immerhin hat es wenig Sinn, mit

¹⁾ *Etymologie* S. 204.

²⁾ F. SPECHT, *Ursprung* S. 268.

³⁾ H. KRONASSER, *Etymologie* S. 190.

H. KRONASSER (*Et.* 165) das Wort als primären *a*-Stamm ohne Anschluß zu betrachten.

Sehr zweifelhaft ist die hethitische Bezeichnung des Pfluges *GIŠappalašša-*. Das Wort ist ein substantiviertes Adjektiv auf *-šš-* zu einem Nomen, das offensichtlich parallel dem oben besprochenen Wort für „Furche“ *aggala-* gebildet ist. Zugrunde liegt vermutlich die gleiche idg. Wurzel wie in lat. *opus* „Werk“, also eine Bezeichnung für landwirtschaftliche Arbeit¹⁾; das Wort ist also zu trennen von *appala-* „Falle“, das H. KRONASSER *Et.* 172 mit Recht zu heth. *ep-/ap-* „fassen, fangen“ etc. stellt. Da jedoch der Paragraph der hethitischen Gesetze, der das Wort enthält, keineswegs endgültig geklärt ist, besteht durchaus die Möglichkeit einer anderen Interpretation und damit auch einer anderen Etymologie.

An *GIŠšatta-* seien einige andere Gerätbezeichnungen angeschlossen. Am ehesten erklärlich ist *GIŠhahra-* bzw. *GIŠhahhara-* „Rechen“, das offensichtlich zusammenhängt mit der nichterweiterten Form des Verbs für Bodenzerkleinerung **har-*, die dem oben behandelten *harš-* zugrunde liegt. Unser Wort stellt dazu eine reduplizierte Bildung dar, wobei die Reduplikation die Bedeutung des Intensiven wiedergibt. Der Rechen wird also im Hethitischen bezeichnet als ein in besonderem Maße zur Bodenzerkleinerung geeignetes Gerät, wobei sowohl die Wurzel wie die Bildungsweise deutlich indogermanisches Gepräge zeigen. — Als Verb zu *GIŠhah(ha)ra-* ist ein Denominativ *hahhariia-* „harken“ bezeugt, eine Ableitung nach idg. Art.

Zwei weitere Gerätbezeichnungen widerstehen etymologischen Versuchen. *GIŠintaluzzi-* „Schaufel“ enthält das Suffix *-uzzi-*, das heth. häufig in Gerätbezeichnungen auftritt; auch das vorhergehende *-l-* könnte man mit einem gebräuchlichen hethitischen Suffix gleichsetzen. Für den Stamm des Wortes gibt es aber keine Vergleichsmöglichkeiten. Da aber das Suffix *-uzzi-* gelegentlich auch zur Erweiterung von Lehnwörtern gebraucht wird, ohne daß bisher der Anlaß erkennbar geworden wäre, so wird man auch im vorliegenden Wort am ehesten ein Lehnwort sehen dürfen. — Das Wort für „Sichel“ URUDU *kullupi* enthält das von H. KRONASSER *Et.* 224 nachgewiesene Suffix *-up(p)i-*, für das idg. Anschluß nicht nachweisbar ist. Die von H. KRONASSER zweifelnd erwogene Ableitung von *kule-* (anscheinend eine Institution, die Feldparzellen verteilt) ist wenig wahrscheinlich, aber möglich, indem etwa diese Institutionen Eigentümer dieser teuren Geräte waren und sie vermieteten. Da aber auch dieses Wort ohne idg. Anschluß steht, wird man die Bildung für fremd halten und das Wort unter die Lehnwörter rechnen müssen. Dazu stimmt das Sachgebiet „Metallgegenstand“.

Von den Bezeichnungen für bäuerliche Liegenschaften sind nur wenige

¹⁾ ALOIS WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3. Aufl. von J. B. HOFMANN, s.v. *opus* und *ops*.

etymologisch verständlich. Für „Feld, Flur, Land“ im allgemeinen Sinne (also auch für militärisch gemeintes „Feld“) gab es die ungedeutete Benennung *gimra* (auch *gimmara* geschrieben). Die hethitische Entsprechung zu A.ŠA „Feld“ ist noch nicht bekannt. A.ŠA *kuera-* „Flur“ heißt soviel wie „abgeschnittenes Land“; das zugehörige Verb *kuer-* „schneiden“ gilt als idg., doch sind die beigebrachten Etymologien (zu air. *cruth* „Gestalt“ oder zu griech. *κέρω* „schere“) nicht recht befriedigend. A.ŠA *terippi* „Acker“ („gepflühtes Feld“) gehört zu dem oben erklärten Verb *teripp-*, wobei die einfache *i*-Ableitung von einem Verbalstamm auffällig ist. — A.ŠA *šiššura-* „Marsch, feuchter Boden“ gehört zu einem reduplizierten Verb, das mit ahd. *sūr-ougi* „triefäugig“ und ai. *sūrah* „berauschender Trank“ verwandt ist. — Dagegen scheint *luliiašha-* „Sumpfland, Moor“, das H. KRONASSER *Et.* 167 mit Recht zu *luli-* „Teich“ stellt, ein ursprünglich hurrisches Suffix zu enthalten, während das Grundwort unbekannter Herkunft ist. — Ganz undurchsichtig bis auf das Zugehörigkeitssuffix *-ašši-* ist *guršayanašši-* „Ödland“. — Schließlich ist *lapana-* „Alm“ durch Glossenkeil als „luvisch“ charakterisiert; eine etymologische Erörterung über das Wort ist beim Stande der Forschung wenig sinnvoll.

Hier seien einige Bezeichnungen angeschlossen, die nur im weiteren Sinne zur Agrarterminologie gehören. An idg. Erbgut schließt sich an das Wort für „Weide“ *uešis* (dazu *uešija-* „weiden“ und *ueštara-* „Hirt“), das mit avest. *vāstram* „Weide“ und *vastar-* „Hirt“ zu vergleichen ist. Dagegen findet *šuppal* (Nebenform *šuppala-*) „Tier, Stück Vieh“ keinen Anschluß in den verwandten Sprachen; zudem ist die Bildungsweise (*l*-Stamm!) im Idg. ungewöhnlich, so daß Entlehnung des Wortes zu erwägen ist. Doch macht auch das daneben stehende Wort *huitar* „Getier der Feldflur; Wild“ etymologisch Schwierigkeiten; wenn H. KRONASSER S. 283 es „am ehesten zu **gwi-* „leben““ stellen möchte, so ist zu bedenken, daß bisher keine überzeugenden Beispiele für eine solche lautliche Entwicklung beigebracht worden sind.

Schließlich seien noch einige Pflanzenbezeichnungen¹⁾ kurz erörtert. Viel behandelt wurde das heth. Wort für „Gerste“ und „Getreide“ im allgemeinen, *halkiš*, das zugleich auch der Name der Getreidegottheit ist. Als solcher kommt er u.a. in einer hurrischen Götterliste vor, aber auch schon auf den kappadokischen Tafeln. Eine einleuchtende Etymologie konnte bisher für das Wort nicht beigebracht werden, so daß Entlehnung aus unbekannter Quelle zu erwägen ist.

Für „Weizen“ sind zwei hethitische Bezeichnungen überliefert, *kant-* und *kar-aš*. Letzteres hielt man früher für ein Ideogramm, doch wird man E. LAROCHE zustimmen müssen, der die Schreibung als phonetisch auffaßte¹⁾.

¹⁾ Zum Botanischen sei verwiesen auf HANS HELBAEK, *Late Bronze Age and Byzantine Crops at Beycesultan in Anatolia* (AnSt 11, 1961, S. 77 ff.)

²⁾ RHA 11, 53, S. 68.

Vermutlich handelt es sich um Formen desselben Wortes, das idg. dann wohl als *r/nt*-Stamm anzusetzen wäre¹⁾. Ein Anschluß an idg. Weizenwörter fehlt; aber das Wort steht hethitisch nicht allein: zwei Wörter für „Gras“ sind wurzelverwandt, *kariiant-* und *karitašha-*. Allerdings ist nur das eine Wort durchsichtig in seiner Bildungsweise, während das Suffix *-ašha-* anscheinend fremder Herkunft ist²⁾. Offensichtlich gehören die genannten Wörter zur gleichen idg. Wurzel wie lat. *grāmen* „Gras“, deutsch *Gras*, setzen aber eine andere Ablautstufe voraus, wie sie anscheinend in lat. *herba* „Kraut, Halm, Gras“ vorliegt. Dann wäre *karit(-ašha-)* unmittelbare Entsprechung zu idg. **gheredh-*. — Nicht deutbar ist einstweilen ein weiteres Wort für „Gras“ *uelku*, das außerdem mit dem Zusatz *hātan* „getrocknet“ das „Heu“ bezeichnet, während das dem Hurrischen entstammende *ūzuhri-* bzw. *uzuhri-* „Gras“ auf den Kikkuli-Text beschränkt ist. — Als Kraftfutter für Pferde werden außerdem *haššunga-* und *paššuil* bzw. *paššuil* erwähnt; vermutlich handelt es sich um Getreidearten, doch sind wegen der Unsicherheit der Bedeutung etymologische Erörterungen nicht angebracht. Erst recht müssen wir auf die Besprechung orientalischer Pflanzennamen wie *šammamma* „Sesam“ verzichten.

Fassen wir zusammen: Das Gesamtergebnis unserer Erörterungen ist überraschend. Die zu erwartende starke Beeinflussung des landwirtschaftlichen Wortschatzes durch einheimisches Sprachgut konnte — wenigstens im Bereiche der Arbeitstechnik — nicht festgestellt werden; dagegen ist der Anteil des idg. Elementes weit stärker, als man bisher angenommen hatte. Aber diese Wörter entsprechen keineswegs den geläufigen idg. Wortgleichungen; sie sind vielmehr aus dem gleichen Sprachmaterial geschaffen und haben nur eine ähnliche, verwandte Bedeutung, die mitunter sogar einen ursprünglicheren Eindruck macht. Man ist daher wohl zu der Annahme berechtigt, daß sich die Hethiter zu einer besonders frühen Zeit von den übrigen Indogermanen trennten, nämlich bevor diese die landwirtschaftliche Terminologie ausbauten. Immerhin erfolgte die Einwanderung aber später als die Entstehung des Ackerbaues in Anatolien. Wären die Vorfahren der Hethiter in kleinen, vorwiegend aus Kriegern bestehenden Scharen nach Anatolien gekommen und hätten sich eine einheimische arbeitende Schicht dienstbar gemacht, so wäre deren Sprache an der Ackerbauerterminologie entscheidend beteiligt; der sprachliche Befund nötigt also zu der Annahme einer Einwanderung geschlossener Volksgruppen. Damit ist nicht gesagt, es habe keine Unterwerfung einheimischer Bevölkerung mit anschließender Assimilierung stattgefunden; abzulehnen ist nur die heute gelegentlich vertretene Ansicht, eine verschwindend geringe idg. Herrschicht habe, von Felsenest zu Felsenest springend, aus einer Masse von Unterworfenen schließlich das Hethitertum erst geschaffen.

Köln-Longerich, Februar 1965

BERNHARD ROSENKRANZ

¹⁾ B. ROSENKRANZ, OrNS 33, 1964, S. 244.

²⁾ H. KRONASSER, *Etymologie* S. 167.

DER GEGENWÄRTIGE STAND DER ERFORSCHUNG DER BEZIEHUNGEN ZWISCHEN HOMER UND DEM ALTEN TESTAMENT

EIN KURZBERICHT *)

Dass niemand an eine direkte Beeinflussung Homers durch die Bibel oder der Bibel durch Homer denkt, braucht kaum eigens gesagt zu werden. Jedermann weiss, dass mit dem Thema „Homer und Bibel“ die Frage nach den geschichtlichen Berührungen zwischen Indoeuropäern und Semiten, zwischen Aegäis und Vorderem Orient, und nach dem daraus resultierenden kulturellen Gemeingut gemeint ist. Ist so einerseits der geographische Raum, der ins Auge gefasst wird, ein ziemlich fest umrissener: das östliche Mittelmeerbecken, so gilt das Gleiche für den Zeitraum, in dem die genannten Beziehungen beobachtet werden: es ist das 2. Jt. vC., besonders aber die Zeit zwischen 1500 und 1000 vC. Was die Aegäis anbelangt, so haben wir in der Dichtung Homers für diese Zeit das klassische literarische Dokument ¹⁾. Andererseits haben sich in Palästina in diesen Jahrhunderten die Vorgänge abgespielt, die Israel als für seine Geschichte grundlegend angesehen hat: die Wanderung der Patriarchen, der Auszug aus Ägypten, die Landnahme in Kanaan, bis zur Institution der Monarchie um 1000 vC.

Allzulange galt es als ausgemacht, dass die achäische und die semitische Welt zwei ganz getrennte Kulturräume waren. Es gab auch nur wenige Historiker und Philologen, die die aussergewöhnliche Begabung besaßen, dass sie sich im semitischen und im indoeuropäischen Kulturraum in gleicher Weise auskannten. Selten konnte ein klassischer Altphilologe Hebräisch oder eine andere semitische Sprache. Die Alttestamentler ihrerseits besaßen zwar alle eine griechische Bildung. Diese setzte aber mit ca. 500 vC. ein und konnte somit bestenfalls mit dem biblischen Schrifttum der nachexilischen Zeit in Verbindung gebracht werden. Und doch hätte die blossе Tatsache, dass der biblische und der ägäische Kulturraum dem gleichen östlichen Mittelmeerbecken angehörten, den Gedanken nahelegen müssen, dass zwischen den beiden schon früh ein kultureller Austausch stattgefunden haben konnte. Universale Historiker haben dies denn auch frühzeitig erkannt, selbst wenn sie noch nicht über das reiche

*) Ich darf Prof. C. H. GORDON für die Durchsicht des Manuskripts und einige nachträgliche Hinweise herzlich danken.

¹⁾ Der Geschichtswert der homerischen Dichtung bleibe hier dahingestellt. Dass sie jedoch ein getreues Echo der achäischen Zivilisation darstellt, dürfte nicht bezweifelt werden.

Material verfügten, das wir heute vor uns haben. So schrieb vor einem halben Jahrhundert EDUARD MEYER: „Das ägäische Meer ist keine Völkerscheide. Das westliche Kleinasien streckt seine Halbinseln den Landzungen Griechenlands entgegen, die Inseln bilden eine Brücke; nirgends im Meer gibt es eine Stelle, wo der Schiffer nicht ringsum aufragende Berggipfel erblickt. So fluten die Völkerstämme hinüber und herüber, und wenn die Politik zeitweilig, wie in der Gegenwart, eine Grenzlinie hindurchgezogen hat, so bleibt dieselbe immer künstlich und ephemer und vermag weder dem Verkehr und dem Austausch der Kultur noch den Expansionsbestrebungen der Völker und Staaten Schranken zu setzen“ ¹⁾.

Trotzdem bleibt es wahr, dass die beiden Wissenschaften, Hellenistik und Orientalistik, erst seit dem letzten Weltkrieg aus ihrer Isolierung herausgetreten sind. So sind denn im Verlauf der letzten zwanzig Jahre eine ganze Reihe von Arbeiten erschienen, die sich ex professo mit den Beziehungen zwischen der homerischen und der biblischen Welt befassen. Ich brauche nur an Namen wie W. BAUMGARTNER ²⁾, F. DIRLMEIER ³⁾, R. DUSSAUD ⁴⁾, C. H. GORDON ⁵⁾, HELENE J. KANTOR ⁶⁾, A. SEVERYNS ⁷⁾, J. VERCOUTTER ⁸⁾ zu erinnern.

Der erste Einbruch in die Vorstellung vom Vorderen Orient als eines — abgesehen von den Sumerern — kompakten semitischen Raumes erfolgte durch die Entdeckung der Hethiter als Indogermanen, die nach den Ausgrabungen H. WINCKLERS in Boghazköy (1906-1912) das Verdienst von B. HROZNÝ war ⁹⁾. Damit war mit einem Schlag eine grosse indogermanische Nation auf dem Boden des Vorderen Orients aufgetreten. In der Folge zeichnete sich die

¹⁾ *Geschichte des Altertums* 1/2 (Stuttgart/Berlin ³1913) 759. Ähnlich lautet in unseren Tagen die Feststellung von C. H. GORDON: „At no historic time were the Near East and the Aegean out of touch with each other, though in some periods, such as the Amarna and Hellenistic Ages, the contacts were especially strong“ (*Before the Bible*, London 1962, 23).

²⁾ *Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen* (Schweiz. Archiv für Volkskunde 41, 1944, 1-29 = *Vom A.T. und seiner Umwelt*, Leiden 1959, 147-148).

³⁾ *Homerisches Epos und Orient* (Rhein. Museum für Philologie 98, 1955, 18-37).

⁴⁾ *Prélydiens, Hittites et Achéens* (Paris 1953).

⁵⁾ *Homer and Bible* (HUCA 26, 1955, 43-108). *Indo-European and Hebrew Epic* (Eretz Israel 5, Jerusalem 1958, 10*-15*). *Geschichtliche Grundlagen des A.T.* (Einsiedeln/Köln ²1961) passim und bes. 97-107. *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations* (London 1962/New York 1963). *The Mediterranean Factor in the O.T.* (VT Suppl. 9, Leiden 1963, 19-31).

⁶⁾ *The Aegean and the Orient in the Second Millennium* (AJA 51, 1947, 3-103).

⁷⁾ *Grèce et Proche-Orient avant Homère* (Bruxelles 1960).

⁸⁾ *L'Egée et l'Orient au 2^e millénaire* (JNES 10, 1951, 205-212). Vgl. auch die bedeutenden Arbeiten VERCOUTTERS über die Beziehungen der Frühhellenen zu Ägypten: *Essai sur les relations entre Egyptiens et Préhellènes* (Paris 1954). *L'Egypte et le monde égéen préhellénique* (Kairo 1956).

⁹⁾ *Die Lösung des hethitischen Problems. Ein vorläufiger Bericht* (MDOG 56, 1915, 17-50). *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm* (Leipzig 1916).

Geschichte dieses Volkes und ihre Verflechtungen mit den übrigen Ländern des Vorderen Orients immer deutlicher ab¹⁾. Der Biblikler musste vor allem an der hethitischen *Gesetzgebung* interessiert sein. Sie ist uns zwar nur unvollständig bekannt, aber das vorliegende Material hat doch Hand in Hand mit den Fortschritten der hethitischen Sprachforschung eine immer vollkommenere Durchdringung erfahren und liegt heute in der vorbildlichen Bearbeitung mit Transkription, deutscher Uebersetzung, philologischem Kommentar und Wörterverzeichnis von J. FRIEDRICH vor²⁾. Es lässt sich dabei erkennen, dass die hethitische Gesetzgebung verschiedene Phasen durchlaufen hat, wobei eine fortschreitende Milderung der Strafen festzustellen ist. Bemerkenswert ist vor allem, dass das Prinzip der Talion dem hethitischen Recht unbekannt ist, während es in anderen altorientalischen Rechten, wie im Codex Hammurapi und im mosaischen Recht des A.T., eine grosse Rolle spielt. Im Bundesbuch des A.T. wird es bekanntlich noch mit voller Konsequenz durchgeführt (Ex. 21, 22-25). In einer noch unentwickelten Gesellschaft, wie sie der Gesetzgeber Israels im Auge hat, war dieses Prinzip das einzige wirk-same Mittel, um Leib und Leben zu schützen. Im Codex Hammurapi beginnt sich eine Lockerung des Prinzips anzubahnen (§§ 196. 197. 200. 207). Denn in einer sesshaften und staatlich organisierten Gesellschaft, wie es die babylonische zur Zeit Hammurapis war, konnten andere Rechtsmittel an die Stelle treten, und wenn das Prinzip der Talion trotzdem noch teilweise seinen Platz behauptet, so ist dies dem zähen Fortleben alten Rechtsgutes zuzuschreiben, wie wir es bei allen Völkern finden³⁾. Im hethitischen Recht wird aber überhaupt alles mit einer Busse abgetan. Allerdings ist die Ansicht von A. GOETZE, dass sich hierin eine höhere Schätzung des menschlichen Lebens und des Wertes des Individuums seitens der Hethiter (= Indogermanen) ausdrücke⁴⁾, nicht unwidersprochen geblieben⁵⁾.

Noch intensiver als für das hethitische Gesetzbuch interessiert sich die alttestamentliche Wissenschaft seit etwa zehn Jahren für die hethitischen *Staatsverträge*, um von daher das israelitische Bundesformular und das Schema des

¹⁾ Letzte Gesamtdarstellungen der hethitischen Geschichte: K. BITTEL, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Kleinasien* (Tübingen 1950). Ders., *RGG* III (1959) 299-301. J. L. MYRES, in: *Historia Mundi II* (Bern 1953) 449-471. M. RIEMSCHEIDER, *Die Welt der Hethiter* (Zürich/Stuttgart 1954). O. R. GURNEY, *The Hittites* (Harmondsworth 1961). A. GOETZE, *Kleinasien* (München 1957). H. SCHMÖKEL, in: *Handbuch der Orientalistik II/3* (Leiden 1957) 119-153. Vgl. ferner den Forschungsbericht G. WALSER (Hrg.), *Neuere Hethiterforschung* (Historia, Einzelschriften Heft 7; Wiesbaden 1964).

²⁾ *Die hethitischen Gesetze* (Leiden 1959). Die deutsche Übersetzung in AOT 423-431 stammt von E. EBELING. Weitere Übersetzungen und Abhandlungen sind bei J. FRIEDRICH, *a.a.O.*, VII Anm. 1 und A. GOETZE, *Kleinasien* (München 1957) 109 f. verzeichnet.

³⁾ Vgl. H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946) 151 f.

⁴⁾ *a.a.O.* 117.

⁵⁾ G. WALSER, *a.a.O.* 8.

Dekalogs zu erklären⁶⁾. Eine sorgfältige Gegenüberstellung von hethitischer und israelitischer *Historiographie* bereitet H. CANCIK in Tübingen vor.

Waren die Hethiter Indogermanen, so setzen alle Erwähnungen von in Palästina lebenden Hethitern im A.T. eine Koexistenz zwischen Semiten und Indogermanen auf biblischem Boden voraus. Diese Koexistenz müsste sich auf rund ein Jahrtausend erstreckt haben, denn in der Bibel werden Hethiter erstmals Gn. 23, letztmals Esd. 9, 1 genannt. Nach dem Zusammenbruch des hethitischen Grossreiches (um 1200 v.C.), als die Hethiter noch in einer Reihe von Kleinstaaten in Nordsyrien weiterlebten, war diese hethitisch-semitische Mischung durchaus die Regel und können uns somit auch Erwähnungen von Hethitern unter David (1 Sm. 26, 6 2 Sm. 11, 6 ff) und Salomo (1 Kg. 11, 1 f) nicht überraschen. Schwieriger schien es sich mit den in der Patriarchenzeit erwähnten Hethitern zu verhalten (Gn. 23 26, 34 f), wobei natürlich auch die Frage zu berücksichtigen ist, wie man die Patriarchen der Bibel chronologisch einordnen will. Solange man Abraham unbeirrt zwischen 2000 und 1800 v.C. ansetzte oder ihn höchstens gegen 1700 hinunterrückte, war es tatsächlich schwer, im *hittî* bzw. den *benē hēt* der Genesis Angehörige des indoeuropäischen Volkes Kleinasien zu sehen, die wir heute Hethiter zu nennen pflegen. So lehnen denn noch in jüngster Zeit führende Hethitologen wie L. DELAPORTE²⁾ und führende Alttestamentler wie R. DE VAUX diese Gleichung ab. R. DE VAUX bemerkt zur Erwähnung der Hethiter als Bevölkerung von Hebron in Gn. 23: „Le terme est impropre, car il n'y eut jamais de peuplement hittite en Palestine, et désigne seulement un groupe non sémitique, peut-être des Hurrites“³⁾. Indes hat schon bei der Frühdatierung Abrahams Sir L. WOOLLEY auf Grund der Verbreitung der sogenannten Chirbet Kerak-Keramik, der er frühhethitische Herkunft zuerkennt, auf die Anwesenheit von Hethitern bzw. Vorfahren der Hethiter in Palästina schon vor der Zeit Abrahams geschlossen⁴⁾. Dazu kommt aber, dass heute namhafte Forscher wie C. H. GORDON⁵⁾ die biblischen Patriarchenüberlieferungen im Lichte der Verhältnisse der Amarnazeit interpretieren zu müssen glauben. H. CAZELLES möchte diese Ueberlieferungen auf zwei Wellen von wandernden

¹⁾ Vgl. den kritischen Forschungsbericht von F. NOETSCHER, *Bundesformular und „Amissschimmel“* (Biblisch Zeitschr. N. F. 9, 1965, 181-214).

²⁾ Im Abschnitt „Les Hittites de la Bible“ (Sp. 103-109) seines Artikels „Hittites“ in DBS IV, 32-110.

³⁾ *La Genèse* (Paris 1962) 109.

⁴⁾ *Ein vergessenes Königreich* (Wiesbaden 1954) 31-37. „Mithin sehe ich in den Leuten von Chirbet Kerak die Vorfahren der Hethiter. . . . Sollten die Leute von Chirbet Kerak Hethiter gewesen sein, so muss es während der Patriarchenzeit Überlebende in Palästina gegeben haben“ (34).

⁵⁾ In seinem gesamten Schrifttum, z.B. *Geschichtliche Grundlagen des A.T.* (Einsiedeln/Köln 1961) 110 f. Weitere Autoren und Titel zugunsten dieser Auffassung bei H. CAZELLES (DBS VII, 138).

Halbnomaden verteilen, eine amoritische und eine aramäische, von denen wenigstens die zweite der Amarnazeit angehören würde¹⁾. Dass sich aber in Palästina mindestens seit dem 14. Jh., vermutlich aber schon sehr viel länger ein starker hethitischer Einschlag bemerkbar machte, kann heute kaum mehr bezweifelt werden²⁾. So dürfte also die Erwähnung von Hethitern im Kanaan der Patriarchenzeit durchaus ernst zu nehmen sein. Dabei bleibe es aber dahingestellt, ob wir es beim Landkauf Abrahams bei Hebron wirklich mit der Anwendung hethitischen Rechts zu tun haben, wie M. R. LEHMANN nachzuweisen versucht hat³⁾.

Wie steht es nun aber mit indogermanischer und semitischer Präsenz in der Aegäis? Bei der Rolle, die Kreta in der zweiten Hälfte des 2. Jt. als kultureller Mittelpunkt des östlichen Mittelmeerbeckens spielte, muss es für unsere Frage von entscheidender Wichtigkeit sein, von welchen ethnischen Elementen Kreta bevölkert war. Bekanntlich liegen uns die schriftlichen Dokumente Kretas in drei verschiedenen, aber verwandten Schriftsystemen vor, die (in chronologischer Reihenfolge) von ca. 1800 bis ca. 1200 vC. laufen: Die kretischen Hieroglyphen, Linear A und Linear B. Dabei stellt Linear A eine Entwicklung aus den kretischen Hieroglyphen, Linear B ursprünglich eine Entwicklung aus Linear A dar⁴⁾. In allen drei Fällen haben wir es mit einer syllabischen Schrift zu tun, die aber nur offene Silben enthält und somit als ein Schritt hin zur alphabetischen Schrift betrachtet werden kann⁵⁾. Es darf als gesichert gelten, dass die Anregung zur Erfindung dieser Schrift von Ägypten und Mesopotamien ausging, die beide am Ende des 3. Jt. im angestammten Besitz ihrer Schriftsysteme waren, die in Kreta nicht unbekannt sein konnten. Dass die Minoer weder das eine noch das andere einfach übernahmen, stellt ihrer geistigen Beweglichkeit ein beachtliches Zeugnis aus. Endlich besitzen wir aus Kreta einige wenige mysteriöse Texte, für die sich die Bezeichnung „eteokretische“ Texte eingebürgert hat. Sie datieren aus ca. 600-300 vC. und sind in der klassischen griechischen Schrift geschrieben, so dass sie ohne Schwierigkeit gelesen werden können. Ihre Sprache ist jedoch nicht griechisch, und obwohl der erste dieser Texte schon in den 80-er Jahren

¹⁾ Art. *Patriarches* (DBS VII, 81-156). „L'époque d'El Amarna peut convenir pour cette seconde vague, plus araméenne, qui va s'agréger à la première plus sémitique amorite“ (141).

²⁾ Vgl. M. RIEMSCHEIDER, *Pahalat, die Göttin von Pella* (ArOr 25, 1957, 531-546).

³⁾ *Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite Law* (BASOR 129, 1953, 15-18).

⁴⁾ Dies schliesst allerdings nicht aus, dass die Linear B-Zeichen oft komplizierter und archaischer aussehen als die entsprechenden Linear A-Zeichen von Hagia Triada, da Linear A neben Linear B weiterbestand und sich weiter entwickelte.

⁵⁾ Vgl. C. H. GORDON, *Before the Bible*, 206. — Zu den kretischen Hieroglyphen vgl. E. GRUMACH, *The Structure of the Cretan Hieroglyphic Script* (BJRL 46, 1963/64, 346-384): „Summing up, it is safe to say that the peculiarities we have observed indicate a basically ideographic script“ (375).

des letzten Jhs gefunden wurde, sollte das Geheimnis ihrer Sprache erst im Jahre 1962 gelüftet werden. Doch haben wir damit schon vorausgegriffen; gehen wir der Reihe nach voran. Tatsächlich haben sich auf diesem Gebiet im Verlaufe der letzten zehn Jahre die Ereignisse geradezu überstürzt.

Die erste Gruppe von Texten, deren Entzifferung gelang, war Linear B. Sie ist auch mit Abstand die mächtigste Gruppe, umfasst sie doch ca. 4000 Texte, die in Knossos auf Kreta und an mehreren Orten auf dem griechischen Festland, vorab Pylos und Mykene gefunden wurden. Zeitlich liegen diese Texte zwischen dem Ende des 15. Jh. und dem 12. Jh. vC. Gelehrte, die bei der Entzifferung anderer Schriften erfolgreich gewesen waren, mühten sich hier umsonst ab. Die Entzifferung gelang 1952 vielmehr dem jungen, aussergewöhnlich sprachbegabten¹⁾ englischen Architekten Michael VENTRIS, der die gelehrte Welt mit der Mitteilung überraschte, dass die Sprache der Linear B-Texte griechisch sei. Die Schrift ist ein Silbenschrift mit 87 Zeichen, die entweder einen Vokal allein oder einen Konsonanten mit einem Vokal darstellen. Das System ist offenkundig für eine nicht-griechische Sprache erfunden worden und konnte „nur mit einer gewissen Gewaltbarkeit auf die griechische Sprache angewendet werden“²⁾. VENTRIS kündigte die Entzifferung erstmals in einem Artikel an, den er unter Mitarbeit von J. CHADWICK in Bd. 72 = 1953 des „Journal of Hellenic Studies“ veröffentlichte und der den Titel trägt: *Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives*. Schon drei Jahre später publizierten die beiden Gelehrten 300 mykenische Texte mit Uebersetzung, Kommentar und Lexikon in einem stattlichen Band: *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge 1956). Noch bevor der Band die Druckerei verliess, hatte der brillante Gelehrte VENTRIS am 6. Sept. 1956, 34 Jahre alt, bei einem Auto-unfall den Tod gefunden.

Mit dem Nachweis, dass Linear B zum Ausdruck einer griechischen bzw. frühgriechischen Sprache gedient habe, war zugleich gegeben, dass Kreta seit ca. 1450 vC. von Frühgriechen besiedelt war, dass also die Achäer von Mykene von diesem Zeitpunkt an die Herren der Insel geworden waren, wenn auch keine Einigkeit darüber herrscht, ob die um 1450 erfolgte zweite Zerstörung des Palastes von Knossos ihnen zuzuschreiben ist³⁾. Wenn aber, wie

¹⁾ Er soll sich z.B. mit der gleichen Mühelosigkeit auf französisch, schweizerdeutsch, und griechisch unterhalten haben (J. CHADWICK, *The Decipherment of Linear B*, Harmondsworth 1961, 100).

²⁾ R. HAMPE, *Die homerische Welt im Lichte der neuesten Ausgrabungen* (Heidelberg 1956) 30.

³⁾ Für R. DUSSAUD ist diese Zerstörung eindeutig das Werk der Mykenier (*a.a.O.* [vgl. S. 509, Anm. 4] 73 f). Nach anderer Auffassung (so R. HAMPE *a.a.O.* [vgl. Anm. 2] 47; F. SCHACHERMEYER, *Griechische Geschichte*, Stuttgart 1960, 45 f) wäre jedoch schon vor dieser Zerstörung die minoische Herrschaft ohne kriegerische Ereignisse durch die mykenische abgelöst worden. Auch M.-L. und H. ERLMEYER schreiben die Zerstörung des Palastes von Knossos einer Erhebung der kretischen Pelasger gegen die mykenischen

schon erwähnt, Linear B deutlich als Fortentwicklung von Linear A anzusprechen ist, wenn sie sich nur mit Gewalt auf die griechische Sprache anwenden lässt und wenn die auf dem griechischen Festland gefundenen Linear B-Texte jünger sind als die in Knossos gefunden, ist keine Diskussion darüber möglich, dass die Mykenen die Schrift nicht nach Kreta mitgebracht, sondern sie in Kreta übernommen haben. Da — wie nachher zu zeigen sein wird — die Sprache der Linear A-Texte semitisch ist, stehen wir vor der erregenden Tatsache, dass im Verlaufe eines Jahrtausends dreimal Indogermanen ihre Schrift von Semiten übernommen und auf ihre Sprache angepasst haben: die Hethiter die Keilschrift von den Babyloniern, die Mykenen die Linear B-Schrift von den Semiten der Linear A-Schrift und die Griechen die alphabetische Schrift von den Phöniziern. Dass aber die Griechen überhaupt mehr als ein halbes Jahrtausend früher eine Schrift hatten, als wann sie um 900 vC. von den Phöniziern das Alphabet übernahmen, war eine nicht weniger erregende Erkenntnis.

Da Linear A und Linear B grundsätzlich die gleiche Schrift sind, war mit der Entzifferung von Linear B auch der Schlüssel zur Entzifferung der Linear A-Texte und zur Identifizierung ihrer Sprache gegeben, vorausgesetzt allerdings, dass diese Sprache anderswoher bereits bekannt war oder dass sie sich wenigstens in eine bekannte Sprachgruppe einordnen liess.¹⁾ Vorläufig konnte sie einfach als minoisch bezeichnet werden, da sie offenbar nicht — wie Linear B — von der mykenischen, sondern von der minoischen Bevölkerung Kretas gebraucht wurde. Ein grösseres Inventar von Linear A-Texten, ungefähr 150 Texte, kam aus Hagia Triada in der südlichen Mitte der Insel. Es handelt sich dabei durchwegs um Verwaltungs- und Wirtschaftstexte, die nur einzelne Wörter, aber keine Sätze enthalten. Dennoch boten sie dem amerikanischen

Herren zu (Or 29, 1960, 132 f). Im gleichen Sinne äussert sich F. MATZ, *Kreta, Mykene, Troja* (Stuttgart 1957) 105, und V. GEORGIEV stellt fest, dass „das Vorhandensein von griechischen Ortsnamen im 15. Jh. v. d. Ztw. beweist, dass die Griechen schon sehr früh gewisse Gebiete von Kreta besiedelt haben (*Kretisch-mykenische Wortdeutungen*, in: *Minoica, Festschr. Sundwall*, Berlin 1958, 149-161, hier 150). Neigen diese Stimmen dazu, die Ankunft der Griechen auf Kreta hinaufzurücken, so will L. R. PALMER die gemeinhin um 1450/1400 datierten Linear B-Täfelchen aus Knossos um 200 Jahre verjüngen (*Knossos in neuem Licht*, Neue Zürcher Zeitung 2439 vom 17. Juli 1960; *Mycenaeans and Minoans*, London 1961, *passim*), und nach Helga REUSCH ist die Thronhalle von Knossos (1450-1400) nicht mykenisches, sondern minoisches Werk (*Zum Wandschmuck des Thronsaales in Knossos*, in: *Minoica, Festschr. Sundwall*, 334-358; *Zum Problem des Thronraumes in Knossos*, in: *Minoica und Homer*, Berlin 1961, 31-39). Nach den neuesten Funden von Linear B-Täfelchen in Theben, für die ca. 1300 als *terminus ad quem* anzunehmen ist, dürfte die These von PALMER als erledigt anzusehen sein.

¹⁾ Über die ersten Entzifferungsversuche und die vermeintliche Feststellung von Verwandtschaft des Minoischen mit dem „Luwischen, dem Palaischen, dem Hethischen (Nesischen) sowie mit dem Lykischen und eventuell auch mit 'Pelasgischen'“ berichtet A. MERIGGI, *Zur Lesung des Minoischen (A)*, in *Minoica, Festschr. Sundwall*, 232-245.

Orientalisten C. H. GORDON fürs erste einen brauchbaren Einstieg zur Bestimmung der Sprache der Linear A-Texte.

Ein Text aus der Palastgegend von Hagia Triada stellt ein Inventar von verschiedenen Gefässen dar, wobei jede Gefässart doppelt wiedergegeben ist: durch figürliche Zeichnung und syllabische Beschriftung. Wir haben es also mit einer Art Bilingue zu tun. Von fünf lesbaren Gefässnamen erwiesen sich drei als semitisch. Für die Bezeichnung des Totals eines Inventars gebrauchen die Schreiber das Wort *ku-ro*, also das semitische *kull-* „alles“. Zur Verbindung von zwei Gegenständen wird die Partikel *u* gebraucht, die semitische Konjunktion „und“. Prof. GORDON bemerkte ferner, dass in den Linear B-Texten das Ideogramm für „Getreide“ vom Wort *si-to* (= σῖτος) begleitet ist, in den Linear A-Texten jedoch vom Wort *ku-ni-su*, worin er das Akkadische *kunīšu* (= syr. aram. *kūnātā*) = Weizen erkannte. Er erzählt, er habe anfängliche Bedenken gegen diese Identifizierung fallen lassen, nachdem sie auch von A. FURUMARK vorgeschlagen worden sei¹⁾. Die erste Ankündigung, dass die Sprache von Linear A eine semitische Sprache sei, näherhin eine ostsemitische, machte GORDON 1957 in der Zeitschrift *Antiquity: Notes on Minoan Linear A* (*Antiquity* 31, 1957, 124-130); *Akkadian Tablets in Minoan Dress* (ebd. 237-240). GORDON führt den Beweisgang nochmals vor in *Minoan Linear A* (*JNES* 17, 1958, 245-255) und *The Language of the Hagia Triada Tablets* (*Klio* 38, 1960, 63-68), und da er die Hagia Triada-Texte um 1400 datiert, sieht er in ihrer vermeintlich ostsemitischen Sprache eine Abrundung der Erkenntnis, die bereits die Amarna-Briefe vermittelt hatten, dass das Babylonische in der Amarnazeit die internationale Sprache für Diplomatie und Handel nicht nur bis nach Aegypten, sondern auch bis nach Kreta war. In *Before the Bible* (206-214) berichtet GORDON über die ersten Reaktionen auf seine Bezeichnung des Minoischen als semitische Sprache.

Nachdem jedoch W. C. BRICE eine neue und bessere Ausgabe der Linear A-Texte vorgelegt hatte²⁾, konnte sich GORDON an Texte heranmachen, die inhaltlich und sprachlich ergiebiger waren, insbesondere eine Gruppe von 18 Kultgegenständen in Stein, die Weiheinschriften tragen. Sie stammen von wenigstens sieben verschiedenen Orten in Ost- und Mittelkreta und liegen vor 1500 vC. Die Weiheinschrift auf einem Trankopfertisch von Palaikastro beginnt mit *le* verbunden mit dem Wort für Weihegabe (somit „als Weihegabe“) und endet mit *ki te-te-bi ki-re-ja-tu*, was GORDON als westsemitisch *ki tēteb kīrjat* „dass es der Stadt gut gehen möge“, übersetzt. Aus diesem und anderen eindeutig westsemitischen Befunden, über die GORDON erstmals 1962 berichten konnte³⁾, wurde es ihm zur Gewissheit, dass die Sprache der

¹⁾ *JNES* 17, 1958, 247.

²⁾ *Inscriptions in the Minoan Linear Script of Class A* (London 1961).

³⁾ *Minoica* (*JNES* 21, 1962, 207-210).

Linear A-Texte westsemitisch ist, dass also die Phönizier in der ersten Hälfte des 2. Jt. vC. das ganze östliche Mittelmeerbecken einschliesslich Kreta beherrschten, bis sie um die Mitte des Jt. von den Frühgriechen verdrängt wurden. Aber auch diese Verdrängung war keine absolute, denn Linear B-Texte sind ja bisher auf Kreta nur in Knossos gefunden worden. Es kommt überdies hinzu, dass sich die fast tausend Jahre später liegenden „eteokretischen“ Texte ebenfalls als westsemitisch entpuppt haben. Zur Gewinnung dieser Erkenntnis haben insbesondere zwei aus Dreros stammende Bilinguen beigetragen, die in der gleichen griechischen Schrift einen Text sowohl in eteokretischer wie in griechischer Sprache tragen ¹⁾ Schliesslich konnte dasselbe Ergebnis auch für die eteokyprischen Inschriften gebucht werden.

GORDON erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass nach griechischer Ueberlieferung Minos, der Tyrann von Knossos, der Sohn einer phönizischen Prinzessin war. Er weist ferner auf den spätleinischen Schriftsteller L. Septimius (4. Jh. n.C.) hin, der erzählt, dass in Knossos ein Erdbeben ein altes Grab zerstörte und dass dabei Inschriften zutage kamen, die durch Hirten dem römischen Statthalter von Kreta in die Hände gespielt und von diesem an Kaiser Nero weitergeleitet worden seien. Nero habe sie allsogleich als phönizisch erkannt und Semitisten damit beauftragt, sie zu übersetzen.

Inzwischen hat GORDON auch schon einen ersten Umriss einer „minoischen“ Grammatik vorgelegt ²⁾. Das bisherige Ergebnis der Entzifferung der Linear A-Texte fasst er in die Worte zusammen: "What emerges is the fact that Crete and Canaan in the second millennium B. C. form a single cultural entity writing essentially the same language and using many of the same personal names" ³⁾.

Im Lichte dieser neuen Erkenntnis wird nun auch das Problem der *Philister* neu aufgegriffen werden müssen. Bekanntlich leitet die Bibel sie von Kaphtor her (Am. 9, 7 Dt. 2, 23 Jr. 47, 4), womit wohl doch ⁴⁾ Kreta gemeint ist. Auf Grund der Überlegung, dass Kreta seit dem 15. Jh. vC. von Achäern beherrscht war und dass die Philister im Zusammenhang mit der achäischen Aggression gegen Aegypten unter Ramses III. an die palästinische Küste kamen, lag es nahe, sie als Frühgriechen anzusehen. Ich habe diese Auffassung noch vor wenigen Jahren mit Überzeugung vertreten ⁵⁾. Die Texte zeigen nun aber,

¹⁾ C. H. GORDON, *Eteocretan* (JNES 21, 1962, 211-214). Ders., *The Dreros Bilingual* (JSS 9, 1963, 76-79). Ders., *Worksheet on the Second Dreros Bilingual* (für private Zirkulierung).

²⁾ *Toward a Grammar of Minoan* (Or 32, 1963, 292-297).

³⁾ *Before the Bible*, 216.

⁴⁾ Vgl. zu dieser Frage jetzt J. PRIGNAUD, *Caphtorim et Keretim* (RB 71, 1964, 215-229). Darnach wäre mit *Keftiu*, das zwischen 1500 und 1350 vC. häufig in ägyptischen Texten erscheint und dem semitischen Kaphtor entspricht, sicher (?) Kreta gemeint. Hingegen würde die Frage offen bleiben, ob das Kaphtor des A.T. dasselbe ist oder eher eine Gegend in Zilizien, wohin nach der mykenischen Machtergreifung auf Kreta ein Teil der Bevölkerung ausgewandert wäre und woher die Philister des A.T. kämen.

⁵⁾ *Homer, Ugarit und das Alte Testament* (Einsiedeln/Köln 1962) 9f. 45-47.

dass auch nach der Machtergreifung der Mykenen auf Kreta die angestammte Bevölkerung und ihre Sprache weiter existierten, dass wir es also bei den Mykenen offenbar nur mit einer Art Oberschicht zu tun haben. Es musste ja in den biblischen Berichten immer auffallen, dass die Israeliten und die Philister sich ohne Schwierigkeit verständigen konnten, dass also offenbar die Philister eine semitische Sprache redeten. So sind ja auch die philistäischen Götter- (*dāgōn*), Personen- (*ʿabimelek*) und Ortsnamen (*ʿeqrōn*) in der Regel semitisch ¹⁾.

Wenn aber das östliche Mittelmeerbecken in der zweiten Hälfte des 2. Jt. zugleich semitischer und griechischer Kulturbereich war, verstehen wir noch besser, dass *Ugarit*, in dem die Einflüsse von allen vier Himmelsrichtungen zusammenströmten, als Bindeglied zwischen griechischer und semitischer, zwischen homerischer und biblischer Welt fungieren konnte. Dieser verbindenden und vermittelnden Rolle hat C. H. GORDON nach mehreren früheren Arbeiten in dieser Richtung ²⁾ in *Before the Bible* unter dem Titel *Ugarit: Link between Canaan and the Aegean* ein starkes Kapitel gewidmet (128-205). Er macht die grundsätzlich richtige Feststellung, dass bisher immer nur Parallelen zwischen Ugarit und dem A. T., kaum aber Parallelen zwischen Ugarit und der Aegäis vermerkt worden seien. Er erinnert dann daran, dass wir aus Ugarit das älteste ABC besitzen, das sowohl für die Hebräer wie für die Griechen Gültigkeit bekommen hat. Er erinnert an die Stilformen der ugaritischen Poesie, die eine hohe poetische Tradition in Kanaan verraten und erklären, warum wir uns schon in den ältesten Texten des A. T. einer so vollkommenen Poesieform gegenübergestellt sehen. Als die wichtigste Parallele zwischen Ugarit und der Aegäis bezeichnet GORDON das Kret-Epos. Er weist darauf hin, dass das Helena-von-Troja-Motiv in der indogermanischen Welt weit verbreitet ist, wonach das einem Helden bestimmte Weib entführt wird und von ihm wiedergewonnen werden muss. Es sei aber in der semitischen Welt völlig unbekannt, wie es überhaupt eine indogermanische Vorstellung sei, dass ein Mann sein ganzes Schicksal und den Fortbestand seines Geschlechtes von der Gewinnung bzw. Wiedergewinnung eines Weibes abhängig sieht. In der Genesis aber erscheine nun dieses Motiv in der Entführung der Sara durch den Pharao und durch Abimelek und ihre Wiedergewinnung durch Abraham. Nicht jeden wird dieses Beispiel überzeugen, zumal Abraham in der Affaire keineswegs die Rolle des Helden spielt, der sein Leben einsetzt, um sein Weib wiederzugewinnen, im Gegenteil! Nicht überall in der Genesis ist Abraham der „fighting merchant prince“, als den GORDON ihn bezeichnet ³⁾. Man wird überhaupt im Vorderen Orient zwischen städtischer und nomadischer Kultur

¹⁾ Auch bei der Annahme eines kleinasiatischen Kaphtor wäre dieser Sachverhalt der gleiche, weil die minoischen Auswanderer aus Kreta ihre semitische Sprache mitgenommen hätten.

²⁾ Vgl. S. 509, Anm. 5.

³⁾ *Before the Bible*, 36.

einen Unterschied machen müssen und der einen eine stärkere ägäische Beeinflussung zugestehen als der anderen.

Wie immer dem sei: vorläufig wird über manche Parallele zwischen homerischen und biblischen Vorstellungen in guten Treuen zweierlei Meinung sein können. Sicher aber wird auf beiden Seiten die Auslegung sich von der Erkenntnis leiten zu lassen haben, dass die Aegäis viel stärker semitisiert und der Vordere Orient viel stärker indoeuropäisiert war, als früher angenommen wurde.

Tübingen, März 1965.

HERBERT HAAG

Postscriptum:

Nach Abschluss dieses Kurzberichts erschienen zwei weitere bedeutsame Beiträge von C. H. GORDON zum Thema. In *Ugarit and Minoan Crete* (New York 1966) wird eine neue Übersetzung der Mythen und Epen von Ras Schamra geboten und die Rolle der Phönizier als Kulturmittler zwischen Griechenland und Israel erhoben. *Evidence for the Minoan Language* (Ventnor, N. J., 1966) ist eine erste systematische Begründung des Minoischen als nordwestsemitische Sprache. Die Minoer werden als Phönizier angesehen, die sich vorwiegend aus Elementen rekrutierten, die am Ende der 1. Zwischenzeit aus dem Delta vertrieben wurden. Schliesslich ist auf das Werk von M. C. ASTOUR, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece* (Leiden 1965) hinzuweisen.

H. H.

NEUERE ARBEITEN ZUM ESTHERBUCH

EINE KRITISCHE WÜRDIGUNG

Das Estherbuch hat in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit in der Forschung ¹⁾ gefunden. Einige Arbeiten ²⁾, die nach Abschluß meines Estherkommentars ³⁾ erschienen sind und leider nicht mehr in der Korrektur berücksichtigt werden konnten, sollen hier besprochen und kritisch gewürdigt werden. Dabei spannt sich der Bogen von der Iranistik bis zur Praktischen Theologie ⁴⁾, ein Zeichen, wie weitreichend doch Bedeutung und Einfluß des so oft übersehenen und geschmähten Estherbuches sind.

I

An der ersten Stelle darf ich einen Beleg aus der außerbiblischen Literatur ⁵⁾ für die in Esth. 1 geschilderten Feste zitieren. Der Beleg stammt aus dem 15. Buch der *Dipnosophistae* des Athenäus Naucratis ⁶⁾, der seinerseits einen Bericht des Masurius aus dem vierten Buch der Geschichte Alexandriens von Kallixeinos aus Rhodos zitiert. Dieser Bericht bezieht sich auf ein Fest des Ptolemäus Philadelphus ⁷⁾ in Alexandrien:

„Es standen aber einhundert goldene Ruhebetten mit Sphinxfüßen an den beiden Seiten (des Saales); die vordere Seite war nämlich offen gelassen worden. Ihnen waren purpurne, umwendbare Teppiche unterbreitet, die aus bester Wolle gemacht worden waren, und Bezüge von hervorragender Kunstfertigkeit waren darauf. Persische ⁸⁾ Decken verhüllten den Raum zwischen den Füßen und zeigten die genaue wohlgebildete Gestalt eingewebter Tierornamente“.

Die Anschaulichkeit dieser Schilderung verrät überdies das griechische Denken und Empfinden, und ich habe in meinem Kommentar darauf hin-

¹⁾ Zur Literaturübersicht ist am besten zu vergleichen O. EIBFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 3. Auflage, S. 684f und S. 1018 § 70.

²⁾ Die Verfasser und die Titel ihrer Arbeiten werden in den folgenden Abschnitten dieser Arbeit jeweils in den Anmerkungen genannt.

³⁾ Erschienen in der Reihe „Kommentar zum Alten Testament“, XVII, 5, 1963, S. 243-408.

⁴⁾ Die Aufnahme auch einer solchen Problematik ist durch die schwierige theologische Deutbarkeit des Estherbuches wohl gerechtfertigt.

⁵⁾ Um solche Belege ausserbiblischer Art habe ich mich in meinem Kommentar besonders bemüht. Sie finden sich von Herodot an bis in die Literatur des byzantinischen Reiches und bis in die Reiseberichte des Marco Polo hinein.

⁶⁾ *Athenaei Naucratis Dipnosophistarum Libri XV* recensuit GEORGIUS KAIBEL. Vol. I, Libri I-V. Leipzig, Teubner, 1887. Das obige Zitat steht in Buch V § 197, S. 437.

⁷⁾ 285-246 v. Christus.

⁸⁾ Es handelt sich offenbar um Decken, die nur auf einer Seite mit Wolle versehen sind.

gewiesen, daß in V. 6 des ersten Estherkapitels das Aussehen und nicht der Verwendungszweck geschildert werde, wir hier also einen Einfluß des griechischen Denkens im Estherbuch finden. Ich gebe zum Vergleich den sechsten Vers in meiner Übersetzung:

„Weiße und violette Stoffe hingen mit Byssus- und rotpurpernen Schnüren in silbernen Ringen und an alabasternen Säulen. Goldene und silberne Liegestätten (standen) auf einem Fußboden mit eingelegtem Bahat, Alabaster, Dar- und Socheret(steinen)“.

Die Verwandtschaft beider Berichte in ihrem Bemühen, das Aussehen zu schildern, ist nicht zu verkennen, wenn auch der Bericht des Masurius noch eingehender ist. Wenn man mit BOMAN⁹⁾ die Ansichten über „Eindruck und Aussehen“ bei Hebräern und Griechen teilt, kann der Einfluß griechischer Denkweise ebenso wenig abgestritten werden wie bei der Schilderung von Mardochais äußerer Erscheinung nach seiner Erhöhung (8, 15-17). An sich ist ein solcher griechischer Einfluß nicht verwundernswert, da das Estherbuch frühestens im 3. Jahrhundert¹⁰⁾ angesetzt werden kann, auch wenn wesentlich ältere Traditionen in ihm vorhanden sein mögen. Man könnte bei der Schilderung der beiden Gastmähler¹¹⁾ der Esther vermissen, daß das Aussehen von Tisch und Wänden, Schmuck und ähnlichem nicht geschildert werden. Das ist sicher richtig empfunden, aber man darf nicht vergessen, daß die Gastmähler der Esther inhaltlich viel zu sehr gefüllt sind, um dem Erzähler Anlaß zu Schilderungen der äußerlichen Umstände zu geben.

II

Die Iranistik hat schon öfter gewichtige Beiträge zur Erklärung des Estherbuches geliefert. Erinnerung sei nur an die Untersuchung DUCHESNE-GUILLEMIN¹²⁾ über die Namen der Eunuchen, auf die im Verlauf dieser Arbeit noch zurückgegriffen werden soll. Neuerdings hat RUDOLF MAYER¹³⁾, Regensburg, zur Deutung der Namen der zehn Söhne Hamans einen wichtigen Beitrag geliefert.

⁹⁾ THORLEIF BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 4. Auflage 1965, zweiter Teil: Eindruck und Aussehen S. 60ff.

¹⁰⁾ BOMAN führt den Vergleich beider Denkweise nur bis Aristoteles durch: „Seit den Tagen Alexanders des Grossen aber kennt die europäische Kulturgeschichte nur Mischungen und Synthesen von beiden Denkweisen, wo bald das eine, bald das andere Element überwiegt“ (Vorwort zur 4. Auflage). Für die Datierung des Estherbuches ist der Einfluss der griechischen Denkweise wichtig, insbesondere für die Frühdatierungen, wie sie kürzlich wieder versucht worden sind. Siehe z. Beispiel Abschnitt 8 dieser Arbeit (TALMON).

¹¹⁾ Esth. 5, 6-8; 7, 5-10.

¹²⁾ *Les noms des eunuques d'Assuérus* (Le Muséon LXVI, 1953, 105-108).

¹³⁾ *Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel und Esther-Buches* (Festschrift HUBERT JUNKER, Trier 1961, 127-135).

Schon GEHMAN¹⁴⁾ hatte eine Deutung versucht, die in den Kommentarwerken auch zitiert worden ist, ohne daß der Alttestamentler seine Ergebnisse zu überprüfen in der Lage war. GEHMAN hatte sieben Namen aus dem Persischen gedeutet. MAYER setzt nun bei dem letzten Namen *וַיְהִי*¹⁵⁾ ein und trennt ihn sprachlich von den anderen, unter Darius I. erscheinenden Namen Vahyazdatha den er als „Vom Besseren geschaffen“, d.h. vom gutem Gott Ahuramazda, deutet. Vajzatha ist im zweiten Namenteil ein passives Partizip einer altiranischen Wurzel und bedeutet wie bei dem ersten Namen „erzeugt, geschaffen“, während der erste Teil des Namens ein theophores Element darstellt, das auf „einen Gott des altiranischen vorzarathustrischen Pantheons“¹⁶⁾ zurückgeht. Von diesen Gottheiten des altiranischen Pantheons nimmt MAYER an, daß sie bestimmt unter Xerxes, „da in seinen Inschriften diese Gottheiten nirgends erwähnt werden“¹⁷⁾, durch die zarathustrische Reform ausgeschaltet waren. Ein Mann, der zur Zeit des Xerxes einen mit einem dieser Götternamen zusammengesetzten Personennamen trug, war also von vornherein „mit dem negativen Prädikat „Daëvaverehrer“¹⁷⁾ gekennzeichnet. Ähnliches versucht MAYER bei den Namen *אַרְדִּי*, *אַרְסִי*, *אַרְדִּתָּא*, *אַרְדִּתָּא*, *פְּרִשְׁדָּתָּא* glaubhaft zu machen¹⁸⁾. Xerxes hat der im Jahr 1935 aufgefundenen sogenannten Daivainschrift zufolge die Verehrung der Daivas untersagt. MAYER hält es vielleicht nicht für einen reinen Zufall, daß unter den Hamansöhnen die Hälfte Daivaverehrer nach Ausweis ihrer Namen gewesen sind. Sehr eindrücklich ist der Hinweis MAYERS auf die lautliche Überlieferung der persischen Namen, die, vor allem Vajzatha, „noch in echt altiranischer Lautgestalt im Estherbuch überliefert werden“¹⁹⁾.

MAYER hat darauf verzichtet, irgendwelche Schlüsse aus seinem Material hinsichtlich der Entstehung des Estherbuches und hinsichtlich seines geschichtlichen Hintergrundes zu ziehen. Das ist auch richtig, auf derartige Namenuntersuchungen keine weitreichenden Hypothesen zu bauen. Nur ein Hinweis sei mir gestattet. Allgemein rechnet man mit einer Mardochai/Haman Tradition, die so durch den Erzähler zusammengebunden worden ist, daß jeder Versuch einer Trennung erfolglos zu bleiben scheint²⁰⁾. Nun scheint der von MAYER herausgestellte Tatbestand, daß die Hamansöhne und dann doch mutmaßlich auch der Vater, der diese Namen gegeben haben mag, Daivaverehrer waren,

¹⁴⁾ H. S. GEHMAN, *Notes on the Persian Words in the Book of Esther* (JBL 1924, 321-328). Die Deutung ist in meinem Kommentar S. 383 Anm. 12 zitiert.

¹⁵⁾ Esth. 9, 9

¹⁶⁾ MAYER, *op. cit.* S. 131.

¹⁷⁾ MAYER, *op. cit.* S. 132.

¹⁸⁾ MAYER, *op. cit.* S. 132.133

¹⁹⁾ MAYER, *op. cit.* S. 135

²⁰⁾ So etwa urteilt auch RINGGREN, *Das Buch Esther übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament deutsch 16, 1962, S. 374).

für das Bestehen einer gesonderten Hamantradition zu zeugen dergestalt, daß der zwischen dem König und Haman ausbrechende Konflikt ²¹⁾ möglicherweise einen religionspolitischen Hintergrund hatte. Der hochgestellte Günstling mochte den streng zarathustrisch eingestellten König in dessen religionspolitischen Absichten hintergangen haben und fiel daher dem königlichen Zorn darüber zum Opfer. Man frage sich, ob in Kap. 3, in dem sich Haman vor dem König über die Juden äußert, nicht noch eine Spur eines solchen Hintergehens vorliegt, indem Haman den König einseitig und irreführend über die Juden orientiert, indem er sie als staatsgefährlich hinstellt, während doch gerade ein Jude, wie in Kap. 2, 21-23 und in Kap. 6, 1ff erzählt wird, dem König das Leben gerettet hat. Dann würde der Kampf Hamans ursprünglich nicht den Juden, die er nicht vor dem König nennt ²²⁾, gegolten haben, sondern persischen zarathustrischen Religionsgruppen, und erst bei der Zusammenarbeit der Mardochoitradition mit der Hamantradition, — vollzogen entweder schon in der dem Estherzähler vorliegenden schriftlichen Quelle oder von ihm selbst erst bewerkstelligt, — würde sich der Kampf gegen die Juden ergeben haben. Damit würde sich auch die Ausdehnung des Kampfes auf alle persischen Provinzen erklären, denn in allen Provinzen waren persische Beamte, Offiziere und Soldaten, die sich der Religionspolitik des Großkönigs gegenüber verschieden verhalten mochten, während die weltweite Verbreitung des Judentums zur Zeit des Xerxes historischen Schwierigkeiten begegnet. Daß ein ursprünglich nicht mit den Juden befaßter Religionskampf hinter den im Estherbuch geschilderten Ereignissen stehen könnte, ist schon öfter ²³⁾ angenommen worden. Diese Anschauung müßte nunmehr modifiziert werden, daß es sich um eine persische religionspolitische Auseinandersetzung gehandelt hat, wie sie in der Hamantradition vielleicht erkennbar wird.

Zur Stützung dieser Vermutung — um mehr als um eine solche kann es sich bei der Quellenlage nicht handeln — mag noch auf die katechismusartige Zusammenfassung in 9, 24.25 hingewiesen werden. Dort wird gesagt, der König habe schriftlich angeordnet, „sein unheilvolles Vorhaben solle auf sein Haupt zurückkehren, und man sollte ihn und seine Söhne an den Pfahl (hängen)“. Das klingt nach einer königlichen Anordnung wider einen Behinderer und Gegner der königlichen zarathustrischen Religionspolitik ²⁴⁾. Es ist oft bemerkt worden, daß in dieser katechismusartigen Zusammenfassung der Ereignisse Widersprüche zur vorangegangenen Erzählung erkennbar werden. Ich selbst ²⁵⁾ habe diese Stelle im Rahmen der als einheitlich aufgefaßten

²¹⁾ Esth. 7, 5-10.

²²⁾ In dem Abschnitt 3, 8-15, in dem der Vernichtungsbeschluss gefaßt und verkündet wird, werden die Juden erst in V. 13 genannt.

²³⁾ Z. B. JULIUS LEWY, *The Feast of the 14th Day of Adar* (HUCA 1939, 127-151).

²⁴⁾ Die Söhne Hamans fallen also mit dem Vater zusammen unter das Todesurteil.

²⁵⁾ Kommentar S. 394.

Esthererzählung als summarische Erzählung zu verstehen gesucht, und so wird sie der Erzähler auch gemeint haben. Im Licht der Feststellungen von Mayer läßt sich hier vielleicht ein echtes altes Stück aus der Hamantradition erkennen. Daß Günstlinge den König betrogen und sich gegen ihn erhoben, ist in der Geschichte des Perserreichs oft genug vorgekommen.

III

Die Untersuchung von FINKEL ²⁶⁾ widmet sich dem schwierigen Problem, den Nachweis zu führen, daß die Sekte von Qumrān auch das Estherbuch gekannt habe. Er versucht, die Beweisführung zu unternehmen mit Hilfe des *Genesisapocryphon*, indem er eine Parallele in Sarahs Verbringen in den Harem des Pharao (Gen. 12) und in Esthers Verbringen in den Harem des Ahasverus erblickt. Mit großer Gelehrsamkeit und weitreichender Kenntnis der midraschischen Literatur unternimmt es der Verfasser zu zeigen, daß von dem unbekannten Verfasser des *Genesisapocryphon* das Buch Esther so verstanden worden sei, wie es auch bei den späteren Midraschim der Fall gewesen sei, Motive, Paraphrasen und Andeutungen seien im *Genesisapocryphon* dem Buch Esther entnommen. Von da aus ergäbe sich, daß der Verfasser des *Genesisapocryphon* das Buch Esther gekannt habe. Ich gebe gern zu, daß bei dem gänzlichen Fehlen des Buches Esther im biblischen Schrifttum von Qumrān jeder Lösungsversuch zu der Frage nach dem Estherbuch in Qumrān willkommen sein muß. Allerdings muß ich von dem Lösungsversuch FINKELS sagen, daß er mich nicht überzeugt hat, so sehr ich die Kenntnis des Verfassers gegenüber der midraschischen Literatur anerkenne und bewundere. Das Naheliegende wäre doch wohl zunächst, einmal die beiden Texte im *Genesisapocryphon* und im Estherbuch miteinander zu vergleichen. Der Vergleich ergibt aber nichts, denn von Sarah wird gesagt, daß sie mit Gewalt genommen worden sei ²⁷⁾, während der Esthertext nichts davon sagt ²⁸⁾. Die Situation ist in beiden Texten eine völlig andere. Wenn man schon biblische Texte vergleichen will, käme nur 1. Kön. 1, 2-4 für Esther 2, 1-20 in Frage ²⁹⁾. Auch die Schönheit der Esther wird viel verhaltener geschildert als die Schönheit Sarahs im *Genesisapocryphon*, die mit altorientalischen Beschreibungsliedern

²⁶⁾ In: *Essays on the Dead Sea Scrolls. In Memory of E. L. Sukenik*. Edited by C. RABIN and Y. YADIN, assisted by J. LICHT, Jerusalem 1961. Es handelt sich um einen Vortrag, den FINKEL am 12. April 1959 in Princeton und am 27. Dezember 1959 anlässlich des Jahrestreffens der Amerikanischen Akademie für Jüdische Forschung gehalten hat. Der Vortrag ist in Iwrih veröffentlicht worden.

²⁷⁾ Es handelt sich um die Stelle *GenApoc* XX 14. Ich führe die betreffenden aramäischen Worte an: **די דברת אנתמי מני בתוקף**.

²⁸⁾ Im Esthertext handelt es sich um die Ausführung eines Edikts des Perserkönigs. Ausserdem ist Esther unverheiratet, während Sarah die Frau Abrahams ist.

²⁹⁾ 1 Kön. 1, 2-4 ist wirklich bis in die Wortwahl hinein mit Esth. 2 verwandt.

verglichen werden kann³⁰⁾. Will man überhaupt die Frage nach dem Bekanntsein des Estherbuches in Qumrān aufwerfen, muß man wohl erst die Veröffentlichung ähnlicher, historisch erzählender Texte³¹⁾ abwarten und dann auch sprachliche Vergleiche anstellen. Von der Sprache des masoretischen Estherbuches aus einen Beweis führen zu wollen, ist unmöglich. An einer Stelle könnte es sein, daß sich in einem sprachlichen Ausdruck eine Parallele zum Schrifttum von Qumrān ergibt. Es ist Esth. 5, 9, die einzige Stelle im AT, in der das Qal von זוע mit מן gebraucht wird. Koh. 12, 3 fehlt der Gebrauch von מן, obwohl auch das Qal vorhanden ist. Jes. Sir 48, 12 ist der gleiche Gebrauch mit מן vorhanden im Perfektum Qal wie in Esther. In IQS 7, 18 findet sich das Imperfekt von זוע mit מן konstruiert. Gemeint ist das Erzittern bzw. Erschrecken vor den Grundlagen der Gemeinde³²⁾, im Estherbuch vor dem Günstling Haman. In der Sirachstelle ist die Aussage vorhanden, daß Elia nicht gezittert habe מכול. Das ist ein gleicher Sprachgebrauch, der an einer seltener gebrauchten Wendung festzustellen ist, aber irgendwelche Schlüsse daraus zu ziehen, etwa hinsichtlich der Bekanntheit der Qumrānsekte mit dem Estherbuch, ist unmöglich. So wird sich die Lösung dieses Problems jetzt noch nicht mit den gegebenen wissenschaftlichen Möglichkeiten bewerkstelligen lassen.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch hervorheben, daß bisher noch keine Estherfragmente unter den Handschriftenfunden von Qumrān und unter den von den israelischen Forschern in der Wüste Juda gemachten Funden aufgetaucht sind. Briefliche Bitten um Auskunft über neueste Funde, die vielleicht in den letzten Monaten gemacht worden sind, sind von den Herren Professor Dr. YADIN³³⁾ und Dr. TALMON³⁴⁾, beide in Jerusalem (Israel), dahin beantwortet worden, daß sich keinerlei Spuren des Estherbuches bisher nachweisen ließen.

IV

In einer kurzen Note hat W. McKANE³⁵⁾ darauf hingewiesen, daß zwischen Esth. 9 und 1. Sam. 15 ein Zusammenhang besteht. Dieser ist einmal gegeben in der Geschlechterabkunft des Mardochai, der wie Saul als Sohn des Qisch

³⁰⁾ Vergleiche die Beschreibungslieder im Hohenlied mit GenApoc XX 1-7.

³¹⁾ Siehe J. STARCKY, RB LXIII, 1956, 66: „Les restes d'un texte pseudo-historique se situant à l'époque perse rappellent Esther ou Daniel“.

³²⁾ Ich habe diese Stelle behandelt in meinem Aufsatz „acedia in Qumran“ (*Qumran-Probleme*, herausgegeben von H. BARDTKE, 1963, 29-51).

³³⁾ Brief vom 20. Oktober 1964: „No text of Esther was found at Masada or anywhere else. We did find small fragments of an unknown Hebrew scroll, which could be an apocryphal book of Esther, but even this is very doubtful“.

³⁴⁾ Brief vom 20. Oktober 1964.

³⁵⁾ A Note on Esther IX and 1 Samuel XV (JTS XII, 1961, 260-261).

und als Benjaminit³⁶⁾ bezeichnet wird, zum anderen in der Kennzeichnung Hamans als Agagiter³⁷⁾, was wiederum zu dem in 1. Sam. 15 genannten Amalekiterkönig Agag paßt. Mardochai und Saul werden nun nach Meinung von McKANE in einen bewußten Gegensatz durch den Erzähler des Estherbuches gestellt, indem Saul den Agag nicht tötet, d.h. den Bann an ihm nicht vollstreckt, während Mardochai sorgfältig auf Ausmordung der Familie des Agagiters Haman bedacht ist³⁸⁾, nachdem Haman schon früher beim zweiten Gastmahl der Esther sein Leben verwirkt hat³⁹⁾.

Ferner beobachtet McKANE einen Widerspruch zwischen Esth. 9 und 1. Sam. 15 hinsichtlich der Beute, d.h. hinsichtlich des Eigentums der getöteten Judengegner. Es wird im Estherbuch gesagt, daß die Juden nicht die Hand nach der Beute ihrer Feinde ausstreckten⁴⁰⁾. Nach 1. Sam. 15 hätten sie die Beute vernichten müssen. McKANE erklärt diese Abweichung von dem biblischen Bericht 1. Sam. 15 damit, daß der Erzähler des Estherbuches kein Interesse an dem Bann gehabt hätte. Stattdessen will der Erzähler die wesentliche Überlegenheit der Juden über die Heiden, indem sie auf die Beute verzichten, herausstellen.

Diese beiden Begründungen von McKANE, kein Interesse am Bann und Herausstellung der wesentlichen Überlegenheit der Juden über die Heiden, müssen noch kurz betrachtet werden. Warum hat der Verfasser des Estherbuches kein Interesse am Bann? McKANE hat sich auf die seit Hugo Grotius herangezogene Stelle Gen. 14, 22f berufen. Man soll nicht sagen können, die Heiden⁴¹⁾ hätten die Juden reich gemacht. Diese Begründung paßt zu dem von Haman erwähnten Reichtum der Juden (3, 9.13). Man kann aber noch eine andere Begründung geben. In 1. Sam. 15 ist es ja gerade die Ursache des Konflikts zwischen Samuel und Saul, daß letzterer den Bann nicht vollstreckt an Amalek und allem, was er erbeutet hat. Mardochai erweist sich also als echter Nachkomme des Sohnes des Qisch, wenn auch er keinen Bann vollstreckt. Aber Saul verzichtet nicht auf die Beute. Diese nimmt er mit in Gestalt des Viehs, um ein Opfer darzubringen, das zugleich mit einer Opfermahlzeit verbunden gewesen sein dürfte. Das ist dem Diasporajuden nicht

³⁶⁾ Esth. 2, 5. Mardochai wird aufgeführt als Sohn Jairs, Schim'is und des Qisch. Diese Stelle dürfte 1 Sam. 9, 1 nachgebildet worden sein. Siehe meinen Kommentar zur Stelle.

³⁷⁾ Wohl Symbolname für Haman im Anschluss an 1 Sam. 15, um den ethnischen Gegensatz und den Hass zwischen den beiden Völkern auszudrücken, vgl. Ex. 17, 16. Im Licht dieses ethnischen Gegensatzes erscheint die von Mardochai dem Haman verweigerte Proskynese (Esth. 3, 2-5) in der biblischen Überlieferung begründet. Der latente Hass kann jederzeit wieder manifest werden.

³⁸⁾ Esth. 9, 6-10.

³⁹⁾ Esth. 7, 5-10.

⁴⁰⁾ Esth. 9, 10.15.16.

⁴¹⁾ In Gen. 14 handelt es sich um den König von Sodom, der Abraham reich gemacht hätte.

möglich. Aber die Diasporasituation wird vielleicht noch deutlicher in jeglichem Verzicht auf Beute. Wenn man angegriffen wird, dann kann man sich wehren, in dem Fall des Ausmordungsdekrets und des Gegenwehlerlasses des Mardochai sogar mit staatlicher Genehmigung. Aber die Zeit des Bannes ist vorbei. Der Esthererzähler interpretiert sein Altes Testament aus seiner Zeit. Bereicherung ist gefährlich, sie erweckt bei Anwachsen des Reichtums neue Habgier und kann neue Verfolgungen heraufbeschwören, in denen die Juden ohne Esther und Mardochai vielleicht erliegen werden. Als Joseph in Ägypten gestorben war, kam ein anderer König auf in Ägypten, der nichts von Joseph wußte⁴²⁾. Dann setzten die Unterdrückungen ein. Den Einfluß dieser biblischen Geschichten muß man in Rechnung stellen.

Nun aber wird im Gegenwehlerlass des Mardochai das Beutemachen ausdrücklich erlaubt. Das steht im Gegensatz zu dem, was in Kap. 9 vom Verhalten gegenüber dem feindlichen Eigentum berichtet wird. Man wird das wohl so erklären dürfen, daß der Gegenwehlerlass das juristische und auch das literarische Gegenstück des Ausmordungsdekrets des Haman sein muß. Das erforderten das Rechtsdenken und auch der literarische Zwang der Erzählung. Dieser Befehl zum Beutemachen würde aber wiederum zu Sauls Verhalten nach 1. Sam. 15 passen.

Nun aber muß noch ein Zug beachtet werden, der vielleicht zu einer befriedigenden Lösung der vermeintlichen Widersprüche führt. In Kap. 9 wird von dem Verzicht auf die Beute derart erzählt, daß es sich nur um einen gleichzeitig auftretenden Spontanakt der Judenschaft handeln kann. Mann für Mann und Ort für Ort sind sie von der Gier nach Beute frei, obwohl letztere ihnen durch ein staatliches Gesetz ausdrücklich erlaubt war. DAUBE⁴³⁾ hat an ein beispielhaftes Verhalten der Juden denken wollen. Dieses Verhalten sollte zeigen, wie man die unrechtmäßige Bereicherung, die Haman⁴⁴⁾ vorhatte, vermeidet, und wie der König nach Kap. 10, 1 sich rechtmäßig durch eine den reichen Provinzen auferlegte Steuer Geld verschafft. Aber die Juden hatten ja gerade durch ein Staatsgesetz die Erlaubnis zum Beutemachen bekommen. Das wäre ja nur der Gehorsam gegen ein Gesetz gewesen und keineswegs eine unrechtmäßige Bereicherung. So komme ich, da ich von der Einheitlichkeit des Estherbuches überzeugt bin, zu dem Schluß, daß der Verfasser nach Kap. 8 keine Möglichkeit zu einer dramatischen Steigerung seiner Erzählung mehr hat und deshalb in die erzählerische Ausführung des Gegenwehlerlasses und seines Erfolges diese überraschende Spontanhandlung des Weltjudentums

⁴²⁾ Ex. 1, 8

⁴³⁾ *The Last Chapter of Esther* (JQR 1946/47, 139-147). Zur Auseinandersetzung mit den dort geäußerten Gedanken siehe meinen Kommentar S. 402 Anmerkung 1.

⁴⁴⁾ Esth. 3, 9 ff.

einfließt. Das wird zu einer großartigen Darstellung der gesinnungsmäßigen Geschlossenheit des Judentums^{44a)}.

Theologisch ist aber noch ein anderer Zug zu berücksichtigen. Die Feier des auf den Kampf folgenden Tages gilt der wiedererlangten Ruhe vor den Feinden. Dieser wiedererlangten Ruhe gelten Freude und Jubel des Festtages. Es würden diese Freude und der Jubel in ihrer Wurzelschicht getrübt sein, wenn die Juden sich an diesem Tag über Beute zu freuen Anlass hätten. Dann würde die Freude beim Austeilen der Beute, wie sie in Jes. 9⁴⁵⁾ bezeugt ist, sich häßlich einmischen in die Freude über die wiedererlangte Ruhe. So groß und so wichtig ist diese Reinheit der Freude über die wiedererlangte Ruhe, daß selbst die ausdrückliche Erlaubnis zur Beute im Gegenwehlerlaß nicht befolgt wird. Auch darin drückt sich die Gesinnung des Diasporajudentums⁴⁶⁾ aus. Ruhe vor ihren Feinden wollen sie haben, Ruhe und Frieden in der Welt, ohne verfolgt zu werden. Daher strecken sie die Hände nicht nach der Beute aus.

Treten wir nach diesen Beobachtungen noch einmal an den Gedanken des Banngutes heran, so ist möglicherweise in dem Verzicht auf die Beute ein Restbestand des alten Banngedankens zu finden. Die Juden verzichteten ihrerseits auf die Nutzung des Eigentums der Feinde. War in alter Zeit überhaupt die menschliche Nutzung am Gebannten⁴⁷⁾ ausgeschlossen, so erscheint sie jetzt ausgeschlossen nur für die Juden. Juda gestaltet als Diasporagemeinde das alte Bannrecht neu in einem ausdrücklichen Verzicht auf Beute, so als ob sie für sie, die Juden, nicht mehr existent sei.

Rechtlich anders liegt der Fall mit dem Haus Hamans, das der König der Esther schenkt⁴⁸⁾, und über das sie den Mardochai setzt⁴⁹⁾. Man darf dieses Haus nicht unter die Beute rechnen. Nach den jüdischen Rechtsgrundsätzen gehörte dieses Haus dem König, nachdem der Haman durch den Anschlag auf das Leben der Königin sein Leben verwirkt hatte⁴⁹⁾. Mit diesem Besitz konnte der König machen, was er wollte. Er konnte es behalten, selbst verwalten oder verschenken. Schenkte er es der Esther und setzte diese den Mardochai ein, so war dies eine als gerecht empfundene Wiedergutmachung für Furcht und Qual, die Haman beiden bereitet hatte. Ebenso gerecht mußte im Gegenwehlerlaß die Erlaubnis zur Beute erscheinen, da das Ausmordungsdekret den Judenfeinden das gleiche Recht zugestanden hatte.

^{44a)} Auf dieser Geschlossenheit ruhen die Purimerlasse in Kap. 9, auch in Kap. 4 wird sie deutlich sichtbar. Vergleiche Neh. 5, 8.

⁴⁵⁾ Jes. 9, 2c: „wie man sich freut, wenn man Beute verteilt“.

⁴⁶⁾ Das ist nur ein anderer, mehr theologischer Aspekt, der dem vom Reichtum der Juden gewonnenen Aspekt nicht widerspricht.

⁴⁷⁾ So FR. HORST sub voce „Bann“ in RGG³ I, 860 f.

⁴⁸⁾ Esth. 8, 1-2.

⁴⁹⁾ Man denke an die Rechtssituation, die in 1 Kön. 21 gegenüber dem Eigentum Naboths beschrieben wird.

V

Für die im Estherbuch bezeugte Kenntnis des Alten Testaments hat DAUBE⁵⁰⁾ einen Beitrag geliefert. Er vergleicht auf Grund von Esth. 9, 4 Mardochai mit Mose und sieht in Esth. 9, 4 eine beabsichtigte Anspielung auf die *Exodusgeschichte*, so daß Mardochai mit einem „Mosaic trait“ ausgestattet sein würde. Die Estherstelle und die Exodusstelle seien der besseren Übersicht halber hier wörtlich angeführt

Esth. 9, 4: כִּי־גָדוֹל מֵרַדְכִּי בְּבֵית הַמֶּלֶךְ וּשְׁמֻעוֹ הוֹלֵךְ בְּכָל־הַמְּדִינֹת כִּי־הָאִישׁ מֵרַדְכִּי הוֹלֵךְ : וגדול :

Ex. 11, 3: יִתֵּן יְהוָה אֶת־חֹן הָעַם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם גַּם הָאִישׁ מֹשֶׁה גָּדוֹל מְאֹד בָּאָרֶץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי : עַבְדֵי־פַרְעֹה וּבְעֵינֵי הָעַם :

Ein Vergleich beider Stellen zeigt die Verbindung von גדול mit כ mit der inhaltlich bedingten Abweichung „im Hause des Königs“ beziehungsweise „im Lande Ägypten, in den Augen der Diener Pharaos und in den Augen des Volkes“. Der Ausdruck מֵאֹד der Exodusstelle fehlt in der Estherstelle. Letztere bringt die Steigerung in der grammatischen Konstruktion des zweiten und dritten Satzes zum Ausdruck in dem Sinn, daß es sich um ein Immer-mächtiger-Werden handelt. In der Konstruktion verwandt sind die Stelle 1. Sam. 17, 41 und 2. Sam. 5, 10, auf die ich in meinem Kommentar⁵¹⁾ verwiesen habe. Man kann eine Anlehnung der Estherstelle an jene Exodusstelle annehmen, aber man muß auch beachten, daß 1. Sam. 25, 2 (Nabal) und 2. Sam. 19, 33 (Barsillai) ebenfalls das גדול מֵאֹד in Verbindung mit אִישׁ bieten, wenn auch die Präposition כ fehlt. Auch 2. Kön. 5, 1 kann herangezogen werden, obwohl מֵאֹד fehlt und גדול mit לִפְנֵי konstruiert ist. Nun hat DAUBE die Verbindung der beiden oben aufgeführten Stellen nur als „possible“ bezeichnet, aber sie ist mir überhaupt nicht sehr wahrscheinlich. Beide Figuren, Mose und Mardochai, sind in ihrem Werk zu unterschiedlich, als daß die eine mit Farben der anderen ausgestaltet werden könne. Bei Mose handelt es sich um die Herausführung aus einer bestehenden Sklaverei, bei Mardochai geht es um die Rettung vor einer langfristigen angesagten Ausmordung. So würde ich die Ähnlichkeit beider Stellen lieber als eine zufällige denn als eine beabsichtigte ansehen. Man denke etwa auch an das Wort der Esther beim zweiten Gastmahl⁵²⁾, daß die Juden und sie selbst einen Verkauf in die Sklaverei hingenommen haben würden, ohne den König deswegen mit einer Bitte zu belästigen, während die drohende

⁵⁰⁾ DAVID DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible* (All Souls Studies II), London 1963, S. 59.

⁵¹⁾ Kommentar S. 381 f.

⁵²⁾ Esth. 7, 4: „Denn wir, ich und mein Volk, sind verkauft worden, dass man (uns) vernichte, töte und zugrunde richte. Wenn als Sklaven und Dienstmägde wir verkauft worden wären, so würde ich geschwiegen haben, denn das ist keine Not, die für eine Belästigung des Königs ausreicht“. Übersetzung nach meinem Kommentar zur Stelle.

Ausmordung dazu zwingt, sie dem König zur Kenntnis zu bringen und seine Hilfe zu erbitten. Dieses Sich-Abfinden mit der Sklaverei, sicher ein typisches Kennzeichen des Diasporajudentums (Neh. 5, 8), würde m.E. gerade gegen einen „Mosaic trait“ bei Mardochai sprechen.

VI

Ein Aufsatz von MOSCHEH GAN⁵³⁾, im modernen Iwrit geschrieben, greift noch einmal das Thema der Verwandtschaft zwischen der *Josephsgeschichte* in Gen. 39ff und der Esthererzählung auf. GAN hebt klar drei Gedankenkreise heraus, in denen eine Affinität beider Erzählungen deutlich wird. Zuerst ist die in den beiden Erzählungen beschriebene Umwelt der Handlung ähnlich. Alles vollzieht sich an einem fremden Königshof in einem fremden Land, Ägypten und Persien. In dieser Umwelt haben die Figuren der Erzählungen (Joseph, Esther, Mardochai) hohe Stellungen erlangt, um ihrem Volk in einer eingetretenen Not (Hunger, Todesbedrohung) helfen zu können. Freilich ist, was GAN m.W. nicht hervorhebt: in der Esthererzählung schon eine gewisse Reflektiertheit eingetreten. Mardochai hält Esther vor, daß sie für einen Fall wie diesen in ihre Königinnenstelle gelangt sei⁵⁴⁾. An die Stelle der unreflektierten Josephserzählung tritt der Schicksalsgedanke, den Mardochai hier anklingen läßt. Aber die Erfassung alter Bibelgeschichten aus der geistigen Situation seiner Zeit war das Recht des Esthererzählers.

An zweiter Stelle macht GAN auf die Ähnlichkeit im Lebensgang der Helden aufmerksam. Sie steigen von niedriger Stufe auf kraft ihrer äußeren Erscheinung und ihrer Schönheit, ein Zug, der bei Esther ausgeprägt ist durch die Anlage der Erzählung, die mit einer Schönheitskonkurrenz in Kap. 2 beginnt⁵⁵⁾. In beiden Geschichten haben die handelnden Figuren die Gelegenheit, ihre Überlegenheit auf geistigem Gebiet oder ethischem Gebiet kundzutun. Joseph deutet die Träume der Eunuchen und tritt dadurch später in das Blickfeld des Pharaos. Mardochai deckt den Mordanschlag auf den König — hier wieder zwei Eunuchen wie in der Josephsgeschichte — auf, und Esther meldet das dem König zur Untersuchung, die mit dem Tod beider — nicht nur des einen wie in der Josephsgeschichte — endet⁵⁶⁾. Als Zeit der Niedrigkeit muß auch die Situation der Esther gerechnet werden, wo sie nach ihrer eigenen Aussage dreißig Tage lang nicht zum König gerufen worden ist⁵⁷⁾. Aber noch ein

⁵³⁾ *The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egypt* (Tarbis XXXI/2, 1961, 144-149).

⁵⁴⁾ Esth. 4, 14b: „Und wer weiss, ob du nicht (gerade) für einen Augenblick wie diesen zur Königswürde aufgestiegen bist“.

⁵⁵⁾ Nach meiner Berechnung muss Esther über rund tausend Bewerberinnen den Sieg davon getragen haben.

⁵⁶⁾ Esth. 2, 21-23; Gen. 40, 1-22.

⁵⁷⁾ Esth. 4, 11b.

anderer Zug muß herausgehoben werden. Joseph gewinnt das Herz des Gefängnisaufsehers wie Esther das Herz des Hegai, dem die Sorge für die dem König vorzustellenden Jungfrauen anvertraut ist ⁵⁸). GAN hebt heraus, daß die Helden in Vergessenheit geraten. Mardochais Tat wird zwar aufgezeichnet, aber die Belohnung bleibt aus wie bei Joseph, der nicht aus dem Gefängnis befreit wird, obwohl er doch den entlassenen Mundschenk gebeten hat, an ihn zu denken ⁵⁹). Auch der andere Zug, den GAN wiederum hervorhebt, daß während dieser Ereignisse die Volksgenossen der handelnden Figuren Not leiden (Hungersnot in Ägypten, die angekündigte Ausmordung der Juden durch das Dekret des Haman) trifft zu, denn die Wendung der Niedrigkeit tritt in der Esthererzählung erst in Kap. 6 mit Mardochais Belohnung und in Kap. 7 mit dem zweiten Gastmahl der Esther ein. Aber auch im Wendepunkt finden sich verwandte Züge, die Wendung tritt in einer Nacht ein. Ahasverus kann nicht schlafen und läßt sich aus dem königlichen Tagebuch vorlesen ⁶⁰), in der Josephsgeschichte quälen den Pharao die Träume, deren Deutung die Erhöhung des Joseph bewirkt ⁶¹). In dem Vollzug der Erhöhung selbst sind parallele Motive vorhanden. Bei Joseph sind fünf verschiedene Akte seiner Erhöhung zu verzeichnen: Ringverleihung, Bekleidung mit Byssusgewändern, Verleihung der goldenen Kette, Fahren auf dem Staatswagen im Rang gleich hinter dem König, der Ruf „Abrekh“ ⁶²). Diese Akte bedeuten zugleich seine Einsetzung über ganz Ägypten. Bei Mardochai sind zunächst die Akte der Bekleidung, das Reiten auf einem Pferd des Königs, der Ausruf, der hier allerdings eine andere Form hat. Außerdem erwähnt das Estherbuch, daß einer von der Schar der edlen Fürsten des Königs diese Akte vollziehen soll. Dieser übt auch den Ausruf vor Mardochai her. Die Ringverleihung erfolgt im Rahmen der Geschichte erst später nach Hamans Hinrichtung ⁶³). Es fehlt die Verleihung der goldenen Kette bei Mardochai. Statt dessen wird ein Diadem bei Mardochai erwähnt ⁶⁴).

Nicht alle aufgeführten, parallel erscheinenden Motive haben die gleiche Überzeugungskraft. Gleiche Situationen zwingen oft zu einer ähnlichen

⁵⁸) Esth. 2, 8.9; Gen. 39, 21-23.

⁵⁹) Gen. 40, 14. Dass Mardochai nicht belohnt wird, ist durch die Erzählung bedingt. Der Verfasser braucht die später erfolgende Belohnung zur Lösung der dramatischen Spannung und zur Herbeiführung der Wendung im Geschick der Juden. Gewiß war es üblich bei den Persern, sofort zu belohnen, wie es Herodot vielfach bezeugt, aber wer will bei einer so kunstreich aufgebauten Erzählung den historischen Maßstab anlegen. Eine Freiheit der künstlerischen Gestaltung bedingt auch ein Abweichen von der ihm bekannten Wirklichkeit. Zudem hatte er die Vorlage des Vergessenseins in der Josephsgeschichte.

⁶⁰) Esth. 6, 1 ff.

⁶¹) Gen. 41, 1-40.

⁶²) Gen. 41, 41-43.

⁶³) Esth. 8, 2.7

⁶⁴) Esth. 8, 15.

erzählerischen Darstellung. Den zweiten Platz nach dem König einzunehmen im Rang eines Großveziers erfordert nahezu gleichlautende Erzählung ⁶⁵). Charakteristische Abweichungen sind in der Esthererzählung gegeben, und wir haben sie soeben herausgearbeitet. Wichtiger ist die Frage, ob auch sprachliche Anklänge, gleiche Sätze, Einführungsformeln und Redefiguren vorliegen, die auf eine Kenntnis der Josephserzählung bei dem späteren Esthererzähler hindeuten könnten. Hier hat nun M. GAN eine ganze Reihe überzeugender Parallelen aufgewiesen. Ich führe sie nach der Reihenfolge der Estherstellen auf. Esth. 2, 3-4 und Gen. 41, 34-37. Tatsächlich enthält Gen. 41, 34 eine Formel **ויפקד המלך פקידים ב** entsprechend Esth. 2, 3 **ויפקד המלך פקידים ב**. Noch treffender und genauer ist die Schlußformel in Esth. 2, 4 **ויעש כן** und Gen. 41, 37 (am Versanfang!) gleich, nur steht für **המלך** das Wort **פרעה**. Die schließende Formel **ויעש כן** fehlt allerdings in Gen., weil die Erzählung sich in anderer Weise fortsetzt. Von dem in Gen. dazwischen stehenden Text ist nur das gleiche Verbum **ויקבצו** in Gen. 41, 35 und Esth. 2, 3 vorhanden. Esth. 2, 18, auch 1, 3 ist mit Gen. 40, 20 zu vergleichen, obwohl in der Gen.-Stelle das Wort **גדול** fehlt wie auch Esth. 1, 3 und nur die Diener **עבדיו** erwähnt werden. GAN verweist auch auf das seltene Wort **משאת** aus Esth. 2, 18, das zwar auch in Gen. 43, 34 vorkommt, dort aber nicht mit **נתן** verbunden erscheint und auch wohl andere Bedeutung hat ⁶⁶). Esth. 2, 12 wird von GAN mit Gen. 50, 3 in dem mit **כי כן** eingeleiteten Satz verglichen, gleichlautend sind beide Sätze, obwohl sie sich auf zwei verschiedene Vorgänge in Gen. und Esth. beziehen. Ein ähnlicher Gleichklang liegt in Esth. 3, 4 und Gen. 39, 10 vor. Die Sätze sind tatsächlich mit geringfügigen sinnbedingten Abweichungen, in Gen. Einzahl, in Esth. Mehrzahl, gleichlautend.

Wohl die eindrucksvollste Parallele, die auch GAN aufführt, ist Esth. 4, 16 und Gen. 43, 14 **ואני כאשר שכלתי שכלתי || וכאשת אבדתי אבדתי**. Eine gleiche von **כאשר** abhängige Satzkonstruktion mit Wiederholung des gleichen Verbs ohne Zufügung einer Verneinungspartikel findet sich im AT nur in den beiden

⁶⁵) Es seien hier die gleichlautenden Verbalwendungen aus Esth. 8, 2.7 und Gen. 41, 42-43 aufgeführt:

Esther: **ויקרא לפניו, וירכיבוהו, וילבש, ויתנה, ויסר**

Gen: **ויקרא לפניו, וירכב, וילבש, ויתן, ויסר**

⁶⁶) Freilich bezeugt Xenophon die Sitte, dass die persischen Herrscher Portionen von der Königstafel an besonders treue und verdiente Untergebene zu schicken pflegten. Wahrscheinlich kannte der Esthererzähler diese Sitte auch aus seiner schriftlichen Quelle und brachte sie mit der Josephserzählung in Verbindung. Das ist möglich. Aber auf der anderen Seite steht in Esth. 2, 18 das Hapaxlegomenon **הנחה**, das die Aussage textlich und inhaltlich schon belastet. Der Satz, in dem das Wort **משאת** vorkommt (**ויתן משאת**) fehlt überdies in LXX. Ich neige mehr zu der Annahme einer Übernahme der Aussage von Esth. 2, 18 aus der unbekannten schriftlichen Quelle des Verfassers und halte den Anklang an Gen. 43, 34 für zufällig, zumal dort der Plural, im Estherbuch aber der Singular erscheint.

genannten Stellen aus Esth. und Gen.⁶⁷⁾. Diese Parallele muß als Zeugnis genommen werden, daß der Erzähler der Esthergeschichte die Josephsgeschichte gekannt hat⁶⁸⁾. Im Licht dieser Parallele gewinnen auch die anderen ähnlichen Züge an Bedeutung. Damit ist noch nicht gesagt, daß der Verfasser⁶⁹⁾ die masoretische Genesiserzählung von Joseph schon in der heute vorliegenden Form gekannt hat. Mindestens müssen aber jene eben aufgeführten Stellen und die anderen Redeformen in der ihm vorliegenden Josephsgeschichte enthalten gewesen sein. Dieser vorsichtige Schluß darf als sicher gelten.

GAN hat ferner auf die Erwähnung der **סריסים** hingewiesen, die in Gen. nur in der Josephsgeschichte genannt werden. Aber der Verfasser des Estherbuches brauchte diese **סריסים** nicht nur aus der Josephsgeschichte gekannt zu haben, das übrige AT bot noch zahlreiche Beispiele⁷⁰⁾ dafür. Dieses Beispiel kann nur mit anderen Parallelen als ein positives Zeugnis angesehen werden. Eindeutig dürfte dagegen die in Esther und Gen. gemeinsame Verwendung des Wortes **אפק** im Hithpaël sein. Es handelt sich um die Stellen Esth. 5, 10 und Gen. 43, 31; 45, 1. In allen drei Stellen wird das Verbum von einem menschlichen Individuum gebraucht in der Bedeutung von „an sich halten, sich zusammennehmen“ gegenüber emotionalen Regungen, die aus dem eigenen Inneren kommen. 1. Sam. 13, 12 wird es von Saul in anderer Bedeutungsnuance gebraucht, weitere Stellen in Dt- und Trit-Jes gebrauchen es von Jahwe. Hier scheint also der Esthererzähler sich bewußt an die Josepherzählung angelehnt zu haben.

Ein ähnlicher Befund bietet sich in Esth. 8, 6 und Gen. 44, 34 an. Beide Verse stimmen überein im einleitenden **כִּי־אֵיךְ** mit anschließendem Verb im Imperfekt 1. ps. sing. Qal, ferner in der Wendung **רָאָה בְּרַעְיָהּ** mit 1. ps. des Verbs im Perfekt bzw. Imperfekt sowie in der unmittelbar anschließenden Formulierung **אֲשֶׁר־יִמָּצֵא אֶת־עַמִּי** bzw. in Gen. **אֶת־אָבִי**. Weitere Anleihen konnte der Verfasser bei der langen Rede Judas in Gen. 44 nicht machen, da es sich um zwei gänzlich verschiedene Situationen handelte, in Esther um die Abwendung

⁶⁷⁾ Aus der Konkordanz von MANDELKERN habe ich keine weitere Parallele feststellen können.

⁶⁸⁾ Man beachte die Homogenität der Aussage in den beiden Formulierungen. Der Verlust der Kinder und die damit drohende Kinderlosigkeit bedeutet für den Israeliten Untergang des Namens und der Familie. Die Aussage in Esth. ist noch schärfer formuliert. Mit **אָבִד** wird das wirkliche Umkommen bezeichnet.

⁶⁹⁾ Man braucht nicht nur an den Erzähler des Estherbuches zu denken, man kann auch schon an den Erzähler der schriftlichen Quelle denken, die dem Esthererzähler vorlag, und die vielleicht schon in der Gestaltung der Traditionen über Esther oder Mardochai bereits Anleihen bei der ihr bekannten Josephsgeschichte gemacht hat. Das würde dann aber mindestens in die Zeit des bestehenden Perserreiches führen, also etwa in das 4. oder vielleicht sogar 5. Jahrhundert v. Chr.

⁷⁰⁾ **סריסים** werden ausser in Ägypten und Susa noch in Assur, Babel, Jerusalem und in Israel vorausgesetzt.

der geplanten Ausmordung der Juden, in Gen. um das Schicksal des Benjamin, für den Juda sich als Geißel anbietet.

Schließlich muß noch auf einen parallelen Zug beider Geschichten hingewiesen werden. Beide bringen das Handeln der beherrschenden Figuren nach der Erhöhung zum Ausdruck, Joseph, indem er seinen dem Pharao gemachten Vorschlag ausführt⁷¹⁾, Mardochai, indem er das Gegenwehrdekret erläßt⁷²⁾, Esther, indem sie noch für einen zweiten Rachetag eintritt⁷³⁾. Und schließlich legt es sich nahe, auch in der Purimthora einen verwandten Zug zu erkennen. Das Ereignis der Errettung wird zu einem Feiertag der Ruhe vor den Feinden erhoben, der dem Judentum in aller Welt eingeschärft wird zur Einhaltung⁷⁴⁾. Auch in der Josephgeschichte tritt die ausdrückliche Hinwendung zum eigenen Volk hervor, indem Jakob und Joseph wünschen, nicht in Ägypten begraben zu werden, sondern im Heimatland⁷⁵⁾. Dieser ethnische Schlußpunkt mag auch als ein beiden Erzählungen gemeinsames Element angesehen werden trotz aller Verschiedenheit in der inhaltlichen und formalen Gestaltung.

Es ist wichtig festzustellen, daß der Einfluß der Josepherzählung auf den Erzähler des Estherbuches sowohl im Rahmen der Geschichte wie auch in Einzelheiten festzustellen ist. Kein Kapitel kann ausgenommen werden, lediglich in Kap. 1 des Estherbuches, abgesehen von dem ersten Gastmahl⁷⁶⁾, scheint eine Ausnahme vorzuliegen. Die Vasthitradition hängt nicht eng mit der übrigen Erzählung zusammen. Der Einfluß der Josephsgeschichte geht durch die gesamte Erzählung hindurch und bildet daher einen Beleg für ihre Einheitlichkeit.

VII

Einen sehr bedeutenden Beitrag zur Klärung der vom Estherbuch her sich erhebenden Probleme hat HENRI CAZELLES⁷⁷⁾ geleistet. Er geht von zwei Beobachtungen aus. Einmal beobachtet er die *liturgische Funktion* der Estherrolle in ihrer präzisen Festsetzung des Termins für das Purimfest, dessen Beziehung zur Jahreswende er anerkennt. Die andere Beobachtung ergibt sich aus der Übersicht über die Geschichte des griechischen Romans, dessen Anfänge er in das zweite Jahrhundert v. Chr. setzen will, auf keinen Fall aber früher. Weder der Liebesroman noch der phantastische Roman haben im Estherbuch eine Parallele. Moralische und erbauliche Tendenzen sind der

⁷¹⁾ Gen. 41, 46-57.

⁷²⁾ Esth. 8, 7-14.

⁷³⁾ Esth. 9, 13.

⁷⁴⁾ Esth. 9, 17-19.20.28.29-32.

⁷⁵⁾ Gen. 47, 29 ff; 50, 25 f.

⁷⁶⁾ Esth. 1, 3. Auf diese Stelle kann nur im Verein mit allen anderen parallelen Zügen hingewiesen werden.

⁷⁷⁾ *Note sur la composition du rouleau d'Esther* (Festschrift HUBERT JUNKER, Trier 1961, 17-29).

Esthererzählung völlig fremd, ihr Fehlen läßt sie nicht zum griechischen Roman in Parallele setzen. Stattdessen zieht CAZELLES zum Vergleich die *Erzählung Herodots* heran, sicher mit Recht, obwohl auch hier manche Parallelen nicht passen. Wenn Herodot III 97 herangezogen wird als Parallele zur Jungfrauensammlung, so übersieht man, daß es sich bei Herodot um eine regelmäßig zu leistende Steuer handelt, während es im Estherbuch sich um eine einmalige Veranstaltung dieser Art, die auf einen besonderen Vorschlag der diensttuenden Pagen zurückgeht und als etwas Besonderes angesehen wird, handelt. Auch die Kandaules-Gyges-Affäre, von der Herodot I, 8-12 berichtet, paßt nicht ganz als Parallele zu dem vom König gewünschten Erscheinen der Vasthi in der Männerversammlung⁷⁸⁾. Durch die Trennung von der Literaturform des griechischen Romans einerseits wie durch die Betonung des liturgischen Charakters des Buches Esther will CAZELLES vor einer künstlerischen Überbewertung der Esthererzählung warnen und will viel lieber auf die Ungereimtheiten (anomalies) des Textes aufmerksam machen. Das führt ihn zur Annahme zweier verschiedener Texte, eines historischen und eines liturgischen Textes, die der Autor miteinander verbunden hat dergestalt, daß sie im gegenwärtigen Text noch heute spürbar sind⁷⁹⁾. Diese Anomalien gilt es nun zu prüfen. Wir folgen dabei der Anordnung, die CAZELLES selbst befolgt hat.

Er beschäftigt sich zuerst mit dem Kapitel 9 des Estherbuches, „l'anomalie la plus frappante“. CAZELLES ist der Meinung, daß der Erzähler hier sich nicht die Mühe gemacht hat, eine ursprüngliche Doppelung der Erzählung zu verbergen (masquer). CAZELLES sieht sie einmal in der Tötung der zehn Hamansöhne und in ihrer nachträglichen Pfählung. Historische Parallelen aus Herodot weist er ab⁸⁰⁾. Der Gegenwehrerlaß sah einen Kampf bis zur Vernichtung des unnachgiebigen Gegners vor, aber nicht eine nachträgliche Pfählung. Also muß nach CAZELLES hier ein doppelter Bericht durchschimmern, der eine berichtete von der Tötung der Hamansöhne im Kampf, der zweite Bericht erwähnte, daß sie gepfählt worden seien. Pfählung ist eine Todesstrafe, nicht eine Kampfhandlung. Dann müßte der zweite Bericht also den Gegenwehrerlaß

⁷⁸⁾ CAZELLES hat m.E. sehr klar erkannt, dass die unkünstlerische, aber plastische Berichterstattung des Herodot manche verwandte Züge im Estherbuch hat, oder dass solche verwandten Züge in der dem Erzähler des Estherbuches bekannten schriftlichen Quelle vorhanden waren.

⁷⁹⁾ Damit hat CAZELLES einen literarkritischen Maßstab an das Estherbuch gelegt, indem er sich keineswegs nur mit der Abtrennung des liturgischen Anhangs begnügt, sondern wirklich zwei Erzählungen herausarbeiten will. Ein solches literarkritisches Verfahren wird nicht nur nach inhaltlichen Gründen und Motiven scheiden, sondern auch die sprachlich-stilistischen Eigenheiten jeder Erzählungsschicht aufzudecken sich bemühen. Freilich kann von einem kurzen Aufsatz in einer Festschrift nicht erwartet werden, dass alle diese Forderungen schon erfüllt sind. Gesehen hat der Verfasser jedenfalls diese Notwendigkeiten, indem er etwa achtet auf den Gebrauch bestimmter Wendungen wie „Mardochai der Jude“. Weiteres oben im Text.

⁸⁰⁾ Herodot III, 125; VI, 30; VII, 238.

nicht gekannt haben, sondern die Hamansöhne müßten einem uns nicht bekannten Strafverfahren wie ihr Vater zum Opfer gefallen sein. Das braucht nicht auf eine kollektive Sippenhaftung hinzuweisen. Diese Lösung wirft neue Probleme auf, während die Annahme eines leichenschänderischen Handelns an bereits Erschlagenen historisch belegt werden kann. Das führt stärker zu der Annahme eines einheitlichen Berichtes⁸¹⁾.

Die zweite Doppelung, die CAZELLES erblickt, liegt nach seiner Meinung darin, daß der Bericht in 9, 2 von einem Kampf der Juden in den Provinzen berichtet, der König aber in V. 12 nur den Kampf in Susa kennt. CAZELLES schreibt: „le roi au v. 12, connaissant le massacre de Suse, propose à Esther un massacre en province“. Man kann fragen, ob sich dieser Vorschlag wirklich aus dem gegenwärtigen masoretischen Text ergibt. M.E. ist das nicht der Fall⁸²⁾. Der König stellt nur die Frage: „Was haben sie (wohl) getan in dem Rest der Provinzen des Königs?“ Die Frageform *מה עשו* ist doch wohl nicht zu übersehen. Die Worte des Königs sind Frage und stellen keinen Vorschlag dar, denn er konnte noch nicht über die Vorgänge in den Provinzen orientiert sein. Die folgende Copula vor dem zweiten *מה* fehlt in einigen Handschriften. Ich habe sie fortgelassen⁸³⁾. Man kann sie aber ebenso gut stehen lassen und adversativ auffassen: „Aber was ist deine Bitte?“ Schon hier darf ich einflechten, daß die Bitte der Esther insofern berechtigt ist, als vorher in den Versen 6-10 zwar von Kämpfen in Susa die Rede ist, aber in V. 11 in der Meldung an den König ausdrücklich von den „im Schloß zu Susa“ Getöteten berichtet wird. In V. 15 wird dann nur von Susa gesprochen, die Kämpfe des zweiten erbetenen Rachetages vollziehen sich in der Stadt Susa selbst.

Aber CAZELLES macht noch auf weitere Unstimmigkeiten dieses Zusammenhangs aufmerksam. Er verweist auf die Datenangaben in 9, 15 und 9, 17 und meint, daß die Datumsangabe von V. 15, der 14. Adar, sich auch auf V. 16 bezöge, während V. 17 erst nachträglich einen Ausgleich bringen wollte. Der V. 16 mit dem zu ihm gehörenden Datum aus V. 17 ist aber im Zusammenhang berechtigt und gehört nicht unter die Datumsangabe von V. 15. Mit Rücksicht auf die bereits in 9, 2-5 berichtete Racheaktion in den Provinzen

⁸¹⁾ Ich habe oben bei Besprechung des Beitrages von MAYER auf die Möglichkeit hingewiesen, dass in 9, 24.25 sich vielleicht ein Stück aus einer Verordnung gegen Haman und seine Söhne erhalten habe. Dieses Stück müßte der gesonderten Hamantradition zugehört haben. CAZELLES will aber dieses Stück literarkritisch verwerten, während es im Rahmen der Gesamterzählung als summarische Berichterstattung verstanden werden kann.

⁸²⁾ Auch FRANK MICHAELI hat in seiner Übersetzung des Buches Esther (*Bibliothèque de la Pléiade* CXXXIX, 1959, herausgegeben von ED. DHORME) S. 1553 in Form der Frage übersetzt: „dans le reste des provinces du roi, qu'ont-ils fait? . . . Mais quelle est ta requête?“

⁸³⁾ Kommentar zur Stelle, S. 385.

muß V. 16 im Plusquamperfekt⁸⁴⁾ übersetzt werden. Fragt man sich, warum in diesem Zusammenhang nochmals von der Racheaktion in den Provinzen berichtet wurde, so findet man die Antwort in der Tatsache, daß im Hinblick auf diese Racheaktion noch nicht der Verzicht auf Beute berichtet war, denn die Bemerkung in V. 10 bezieht sich auf die von V. 6 an berichtete Racheaktion in Susa beziehungsweise im Schloß zu Susa. So betrachtet verliert der Text das Aussehen zweier zusammengeflückter Quellen und ergibt eine logische Berichterstattung, die auf die bewußte erzählerische Steigerung, die Nicht-anrührung der Beute, auch in der Kunde über die Aktionen in den Provinzen nicht verzichten wollte.

CAZELLES faßt seine Beobachtungen dahin zusammen, daß er zwei Aktionen unterscheidet, die eine in den Provinzen unter der Leitung von Esther, die andere bezieht sich auf ein Massaker des Mardochai in Susa, wobei die zehn Söhne Hamans und 300 Menschen getötet wurden. Die erste Aktion fand am 13. Adar statt und feierte den 14. Adar als Festtag, die zweite Aktion fand am 14. Adar statt, der Festtag wurde am 15. Adar begangen. Bei der Teilung der beiden Texte muß Cazelles in Kauf nehmen, daß in 9, 6-10 die Namenliste der Söhne Hamans erscheint mit der Bemerkung, daß sie zusammen mit 500 Menschen getötet wurden. CAZELLES bezeichnet das als „c'est accessoirement“.

Zu dieser Beobachtung zweier verschiedener zusammengearbeiteter Berichte weist nun CAZELLES sehr folgerichtig auf die beiden Purimdekrete in 9, 20-28 und 9, 29-32 hin. In dem ersten werde Esther selbst in V. 25 nicht genannt. Es handelt sich dabei um jenes **ובבאה**, das von einer Handschriftengruppe nicht gelesen wird, von LXX auf Haman bezogen wird, während DRIVER es als eine Abbeviatur von **בבוא אסתר המלכה** ansieht. Ich habe mich in meinem Kommentar für das Suffix entschieden, man kann auch DRIVERS Abbeviatur annehmen. Damit würde aber CAZELLES Argument von der Doppelung hinfällig werden. Daß Mardochai bald als Jude, bald nicht als solcher ausdrücklich bezeichnet wird, beruht auf der auch sonst zu beobachtenden Tendenz des Erzählers, den Ausdruck zu wechseln.

Der Purimbrieff der Esther bezieht sich, wie auch CAZELLES richtig beobachtet, auf 4, 15 zurück, wo Esther das Fasten anordnet. Gewiß ist Bußfasten auch Klage zugleich, aber wenn in 9, 31 ausdrücklich auch **ועקתם** erwähnt wird, muß man wohl auch an 4, 1-3 denken, an jene Wehklage, die Mardochai und die übrigen Juden nach Bekanntwerden des Ausmordungsdekretes anstellen. Dabei wird in 4, 1 der Begriff **ועקה** gebraucht. 4,3 wird von manchen

⁸⁴⁾ Diese Übersetzung im Plusquamperfektum habe ich in meinem Kommentar noch nicht angewendet. Ich sah diesen Vers 16 stärker im Licht der Frage des Königs von V. 12, was die Juden wohl in den Provinzen angerichtet hätten. Die plusquamperfektische Übersetzung ist im Zusammenhang auf alle Fälle besser. Oben im Text schlage ich eine andere Lösung der Frage, warum noch einmal die Racheaktion in den Provinzen erzählt wurde, vor.

Exegeten hinter 3, 15 gestellt, m.E. aber zu Unrecht⁸⁵⁾. Dann bezieht sich das zweite Purimedikt nicht nur auf Esthers Fasten, sondern auch auf den Anfang des Kapitels 4. Zu den **דברי שלום ואמת** in 9, 30 habe ich in meinem Kommentar auf die Grußformeln antiker Briefe hingewiesen, die hier abgekürzt die Eingangsformel von Esthers Purimbrieff darstellen sollen.

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die beiden Purimbrieft zwei verschiedene Traditionen darstellen, von denen der Purimbrieff Esthers vielleicht die jüngere enthält, die das dem Purimfest vorangehende Fasten einschränken soll⁸⁶⁾. Das Wort **תקף** habe ich in meinem Kommentar „mit allem Nachdruck“ übersetzt. Ein juristischer Terminus scheint hier nicht vorzuliegen.

In Kap. 4 will CAZELLES V. 3 hinter 3, 15 stellen, weil er den Zusammenhang durchbricht. Die Juden fasten ja schon. Wozu gebietet Esther noch ausdrücklich das Fasten? Man kann die Antwort geben, daß das in V. 3 genannte Fasten ein spontanes ist, während Esther ausdrücklich ein dreitägiges Fasten wünscht, bei dem Anfang und Endtag voll mitgezählt werden. Außerdem wird in dem Kapitel offengelassen, wieviel Zeit verstrichen ist zwischen Bekanntwerden des Ausmordungsdekrets und der an Esther gelangten Kunde über das Verhalten des Mardochai. Dieser Zeitraum muß auf alle Fälle in Rechnung gestellt werden. Ich habe in meinem Kommentar darauf hingewiesen, daß das Fasten der Esther hier in 4, 16 wohl ätiologischen Charakter habe, um das Purimfasten zu begründen. In der Erzählung und ihrem Aufbau hat das Fasten der Esther m.E. noch einen besonderen Grund gegenüber dem Spontanfasten und Klagen der Juden. Indem die Königin mitfastet, ja selbst noch ein Fasten anordnet, ist ihr Zusammenschluß mit dem jüdischen Volk sinnenfällig zum Ausdruck gebracht. Wenn man so will, wird dadurch die Wendung zum Heil schon angedeutet. Ich kann also von meinem Gesamtverständnis des 4. Kapitels keinen Anlaß finden, die Spuren zweier verschiedener Erzählungen anzunehmen.

Nun aber macht CAZELLES auf das Verhalten Mardochais aufmerksam und kritisiert es. Der Beamte, der ständig im Tor sitzt, der Zugang zum Palast hat, verwehrt sich selbst diesen Zugang und damit wohl auch zur Königin selbst, indem er das Trauergewand anlegt und wehklagend die Stadt durchstreift, statt wirksam gleich an die Königin sich zu wenden. Das Verhalten des Mardochai erscheint spontan und unüberlegt. CAZELLES findet in diesem Erzählungszug die Spur einer volkstümlichen Erzählung über Esther, die im Mittelpunkt dieser Erzählung steht, und in der von Klagen und Fasten die Rede ist wie in dem Purimbrieff der Esther. So gern ich die Verbindung zwischen Kap. 4 und der Purimordnung der Esther zugebe, so wenig leuchtet mir ein, daß in

⁸⁵⁾ Zur Begründung siehe meinen Kommentar zur Stelle S. 329.

⁸⁶⁾ Das Purimfest ist ja sicher älter als die heute im masoretischen Text vorliegende Form der Esthererzählung.

Kap. 4 eine andere Quelle vorliegen soll, wenn man den V. 3 an 3, 15 anschließt.

CAZELLES weist ferner auf die beiden Gastmähler hin in Kap. 1 und hebt heraus, daß das eine, erste und große von halbjähriger Dauer den Häuption der 127 Provinzen gewidmet ist, während das andere nur für die Palastangestellten bestimmt ist. Er verweist dabei auf 9, 30, wo im Purimbrief der Esther die 127 Provinzen erwähnt werden. Aber diese werden auch 9, 20 ebenso erwähnt⁸⁷⁾.

Dann führt CAZELLES die Liste der Namen der Eunuchen an, die den Befehl an die Königin Vasthi überbrachten, und die in umgekehrter Reihenfolge mit einer Ausnahme nahezu die gleichen unwesentlich veränderten Namen aufführt, diesmal als die sieben Ratgeber des Königs⁸⁸⁾. Wiederum verweist er darauf, daß das Kommen der Königin Vasthi sich nur vollziehen soll vor den Männern aus der Palastbevölkerung von Susa⁸⁹⁾, während die Szene der Beratung mit den Ratgebern sich auf ein für die 127 Provinzen, die diesmal ohne Zahlangabe aufgeführt werden, zu erlassendes Reichsgesetz bezieht. Es kann gut möglich sein, daß hier der Verfasser das Material aus verschiedenen Traditionen zusammengestellt hat, aber er hat es keineswegs ungeschickt getan und hat eine wirkungsvolle Steigerung der Erzählung damit bewirkt. Verwendete er die gleichen Namen, so kann das dadurch bedingt sein, daß er nur in einer Tradition die Namen vorfand, aber getreu seinem Grundsatz, möglichst viel persisches Material zu bringen, die Namen zweimal verwandte.

Die weiteren Doppelungen, die CAZELLES aufführt, seien hier nur erwähnt, weil sie von der bisherigen Forschung schon beobachtet worden sind. Es handelt sich um 2, 7 Esther-Hadassah, 2, 10 das Verbot, ihr Judentum zu offenbaren, 2, 15 ihre Einführung unter dem Namen ihres Vaters, 2, 20 die Wiederholung des Gebotes, ihre jüdische Abkunft nicht zu nennen. Ich habe dazu in meinem Kommentar eine doppelte Tradition angenommen, die Mardochai-Tradition und die Esther-Tradition, die in diesem Kapitel nach meinem Dafürhalten geschickt miteinander verknüpft werden.

⁸⁷⁾ Esth. 9, 20ff. gehören schon zur Purimordnung des Mardochai.

⁸⁸⁾ Siehe zur Literaturangabe Anmerkung 12 dieser Arbeit. Dass der Verfasser die gleiche Liste zweimal, aber mit Abänderungen, wiederholt, sollte eigentlich ein Zeichen dafür sein, dass nicht zwei schriftliche Quellen vorliegen. Beim Vorliegen zweier verschiedener Texte sollte man erwarten können, dass zwei grundsätzlich verschiedene Listen vorhanden sind. CAZELLES überwindet diese Schwierigkeit mit der Annahme, daß die beiden, von ihm eruierten Berichte teilweise stark parallelen Charakter haben.

⁸⁹⁾ Dann würde, wenn ich CAZELLES richtig verstanden habe, die Verstossung der Vasthi zu der Mardochai-Geschichte hinzugehört haben. Aber gerade die Verstossung der Vasthi gehört zur Esthererzählung hinzu, denn die Verstossung jener bildet die Voraussetzung für den Aufstieg dieser. Gewiss ist die Vasthi-Szene nicht sehr eng mit der übrigen Esthererzählung verknüpft, Vasthi taucht nicht wieder im Rahmen der Erzählung auf, aber im gegenwärtigen Zusammenhang muss die von ihr handelnde Erzählung stärker mit Esther in Verbindung gebracht werden als mit der von CAZELLES eruierten Mardochai-Geschichte.

In 2, 14 fällt CAZELLES das zweite Frauenhaus auf, in das die Frauen nach ihrer Begegnung mit dem König gebracht wurden. Daß der Name eines gewissen Scha'aschgaz nur einmal erwähnt wird, erklärt sich aus der Tatsache, daß das Motiv, Schicksal der nicht zur Königin erhobenen Frauen, nicht mehr interessiert, nachdem Esther die Gunst des Königs gewonnen hat und zur Königin erhoben worden ist⁹⁰⁾.

Auch 2, 19 wird mit Recht von CAZELLES aufgeführt als eine Stelle, die die Exegeten in Schwierigkeiten bringt. Ich habe mich mit dieser Frage in meinem Kommentar⁹¹⁾ auseinandergesetzt und brauche hier die Gründe nicht noch einmal zu wiederholen. Die Stelle bleibt schwierig und kann m.E. darauf hindeuten, daß der Verfasser wirklich im Rahmen einer historischen Erzählung bleiben und realistisch schildern wollte, indem die Sammlung der Jungfrauen nicht sogleich abgestoppt werden konnte.

Schließlich bleibt die Geschichte von der Aufdeckung des Mordanschlags gegen den König durch die beiden Schwellenhüter. Mardochai, obwohl Esther ausdrücklich seinen Namen genannt haben muß⁹²⁾, bleibt ohne Belohnung. Das entspricht gewiß nicht den Gepflogenheiten der persischen Könige, aber der Erzähler braucht dieses Motiv des Nichtbelohntseins⁹³⁾.

Aus Kap. 3 hebt CAZELLES als Gegensatz heraus, daß Mardochai ein einzelner Gegner des Haman ist, dem er die Proskynese verweigert, während Haman gleich das ganze jüdische Volk vernichten will. Auch das kann nach CAZELLES auf zwei verschiedene Quellen deuten. Zu der Vernichtung des ganzen Volkes gehört es, daß Esther vor dem König um Hilfe bittet⁹⁴⁾.

Auch die beiden Gastmähler der Esther mit Haman und dem König führen CAZELLES auf die Annahme zweier verschiedener Erzählungen, desgleichen die Fülle der zwischen den beiden Mahlzeiten liegenden Ereignisse. Zwar bezeichnet er das als nicht „métaphysiquement impossible“, glaubt aber, daß hier eine andere Lösung der aus der Erzählung sich ergebenden Fragen wahrscheinlich ist. Offenbar sind auch hier zwei Erzählungen miteinander verbunden, so daß die Fülle der Ereignisse besser auf zwei Erzählungskreise verteilt wird. Das, was bisher für die dramatische Ereignisfülle gehalten wurde, soll auf zwei Geschichten verteilt werden.

Die gleichen Beobachtungen ergibt auch Kap. 8. Esther erlangt vom König

⁹⁰⁾ Lediglich hinter 2, 19a wäre Gelegenheit für den Erzähler gewesen, das zweite Frauenhaus zu erwähnen. Siehe dazu auch die in BHK³ vorgeschlagene Textverbesserung. Wenn der Erzähler es nicht tat, so lag es wohl daran, dass er nicht mehr an der Einzelschilderung des Schicksals dieser Frauen interessiert war. Die Erzählung schreitet zielstrebig fort.

⁹¹⁾ S. 308-310.

⁹²⁾ Das **בשם מרדכי** in 2, 22 kann bedeuten „im Namen Mardochais“ wie auch „unter Hinweis auf Mardochai“, da nach 6, 2 sein Name in den Annalen aufgezeichnet ist.

⁹³⁾ Siehe die Anmerkung 59.

⁹⁴⁾ Aber gerade Mardochai ist es, der sie dazu zwingt, den König anzugehen.

die Erlaubnis zur Rücknahme des Edikts des Haman („la révocation de l'édit d'Aman", als ob es ihr nach 8, 2 noch drohte, nachdem Mardochai bereits der Nachfolger des Haman geworden war)⁹⁵⁾. Da in 8, 5 von allen Provinzen gesprochen wird, glaubt CAZELLES wiederum einen auf Esther bezogenen Bericht finden zu können. In 8, 14b wird erwähnt, daß das Edikt auch im Schloß zu Susa ausgegeben wird. Mir ist das nicht wahrscheinlich noch überzeugend. Denn nach der Bemerkung in Kap. 1 von der Unaufhebbarkeit eines persischen Gesetzes ist die Bitte der Esther berechtigt. Daß sich in 8, 15-17 die Schilderung der Würdenstellung des Mardochai anschließt, ist durchaus logisch und kann sich als ein Nebenzug der Erzählung nur in Susa vollzogen haben, und nur die Bevölkerung in Susa kann ihn so gesehen haben.

CAZELLES kommt zu dem Ergebnis, daß kein Roman im Estherbuch vorliegt, sondern einmal ein mehr liturgischer Text, der sich auf Esther konzentriert und sich vor allem auf die Provinzen bezieht, in denen eine Judenverfolgung stattfand, in die Esther vermittelnd eingegriffen hat. Ein zweiter Text hat einen stärker politischen Charakter und bezieht sich auf Susa und den Sieg des Mardochai und seiner Partei über Haman und seine zehn Söhne. Man muß, um CAZELLES völlig gerecht zu werden, noch seine Bemerkung erwähnen, daß die beiden Erzählungen streckenweise völlig parallel laufen, also z.B. die Hamantradition zu beiden Erzählungen gehören würde. Eine historische Grundlage beider Erzählungen, der Esther- und der Mardochai-Erzählung, hält er nur für sehr wahrscheinlich.

Für den Ursprung des Purimfestes neigt CAZELLES am meisten zum Sakäenfest. Ein für die Juden politisch günstiges Ereignis wurde die Grundlage für die Übernahme des Festes. Die Juden sahen es als Ereignis der Heilsgeschichte an, waren aber vom heidnischen Ursprung des Festes noch so überzeugt, andererseits von Ehrfurcht erfüllt gegenüber den im Gesetz vorgeschriebenen Festen, daß der Gottesname oder ein Gottesappellativum auch nicht einmal im Buch erwähnt wird.

Der neue Lösungsversuch von CAZELLES für die Problematik des Estherbuches ist, in vieler Beziehung an ältere Beobachtungen anknüpfend, doch wirklich neu und überraschend. An die Stelle der bisher angenommenen verschiedenen Traditionen, die dem Autor durch eine schriftliche, vermutlich jüdische Quelle bekannt geworden waren, setzt CAZELLES zwei parallele Erzählungen, die schon schriftlich fixiert waren, denn er spricht von Texten. Man kann bedauern, daß er nicht versucht hat, diese Texte schärfer zu profilieren und einander in Übersetzung gegenüberzustellen. Das hätte die Auseinandersetzung mit ihm erleichtert. Es bleibt die Frage, ob diese beiden Texte sich wirklich befriedigend auf literarkritischem Weg voneinander trennen

⁹⁵⁾ CAZELLES, *op. cit.* S. 27.

lassen. Ich glaube nicht, daß das möglich ist. Weil die beiden Texte sich auf dem Weg literarkritischer Scheidung nicht genügend darstellen lassen, erscheint es mir ratsamer, mit dem Begriff „Traditionen", die der Autor aus seiner Quelle übernommen hat, zu arbeiten. Zu der Mardochaitradition, der Esthertradition und der Vasthitradition würde ich noch, wie ich oben schon bemerkte, die gesonderte Hamantradition stellen auf Grund der Beobachtungen von MAYER. Daß erzählerische Risse und Sprünge vorhanden sind, ergibt sich aus der Treue des Erzählers gegenüber seinen Traditionen, von denen er möglichst viele Einzelzüge erhalten wollte. Aber auf das Ganze gesehen, ist eine großartige Erzählung entstanden, die wirklich von dem gestalterischen, künstlerischen Können des Verfassers Zeugnis ablegt. In dieser Überzeugung haben mich auch die aufgewiesenen Doppelungen nicht erschüttern können. An dem Begriff „Roman" hängt nichts. Man kann genauso gut von einer Erzählung sprechen, wie sie sich dem Autor in großer Fülle in dem Alten Testament beispielhaft anboten, und die er durch Anlehnung an die Josephgeschichte, aber auch an andere alttestamentliche Geschichten (1. Sam. 15) genützt hat.

Freilich bleibt die Schwierigkeit, daß das zweite Makkabäerbuch⁹⁶⁾ von dem Mardochäustag spricht. Das kann selbstverständlich für die von CAZELLES herausgestellte, auf Mardochai sich konzentrierende Quelle sprechen. Das ist zuzugeben. Aber ebenso gut kann das Purimfest mit diesem Personennamen, der aus der Festgeschichte des Purimfestes herausgenommen wurde, belegt worden sein. Solange wir nicht genauer über die Geschichte des Purimfestes Bescheid wissen, muß diese Annahme erlaubt sein.

Es kann nicht geleugnet werden, daß durch den konsequenten Vorstoß von CAZELLES die Forschung um das Estherbuch ein gutes Stück vorangetrieben worden ist und neue Impulse gegeben worden sind. Die Infragestellung bisher gewonnener Anschauungen durch neue Aufstellungen kann nur sehr dankbar entgegengenommen werden, verhilft sie doch immer wieder zur Überprüfung der eigenen Position, einer Überprüfung, die mit diesen kritischen Bemerkungen keineswegs erschöpft ist.

VIII

Die Verbindung des Buches Esther mit der Josephgeschichte mußte zu der Frage nach der Zugehörigkeit des Buches Esther zur *Weisheitsliteratur* führen, nachdem die Josephgeschichte als zur älteren Weisheit gehörig erkannt worden war⁹⁷⁾. Dieser wichtigen Aufgabe hat sich TALMON⁹⁸⁾ in einer Arbeit zuge-

⁹⁶⁾ 2 Macc. 15, 36.

⁹⁷⁾ G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma* (Suppl. VT I, 1953, 120-127. Jetzt: Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1958, 272-280).

⁹⁸⁾ S. TALMON, 'Wisdom' in the Book of Esther (VT XIII, 1963, 419-455).

wendet. Gleich der Untersuchung von CAZELLES ist sie umfassend und mit reichem biblischen und außerbiblischen Material versehen und gelangt zu sehr präzisen Feststellungen, die der weiteren Forschung ebenfalls Impulse geben werden.

Als Ziel seiner Untersuchung bezeichnet TALMON den Erweis, daß die Esthererzählung eine historisierte Weisheits Erzählung (a historicized wisdom-tale)⁹⁹⁾ darstellt. Zum Vergleichsmaterial wählt er die Proverbien und den Achiqar-Roman aus. Zunächst hebt er aus dem Estherbuch die schon bekannten Züge heraus, daß der Gottesname und alle Gebete zur Notabwendung oder zur Danksagung für die Errettung fehlen. Talmon erklärt das mit dem ideologischen Hintergrund des Buches, der auch keine Beziehung auf die israelitisch-jüdische Geschichte, die ebenso wenig in Erscheinung tritt, gestattet. Als weiterer kennzeichnender Zug tritt hinzu die völlig fehlende Verbindung zwischen den persischen Susa-Juden und den übrigen Juden etwa in Jerusalem. Eine solche Verbindung mit Jerusalem war in der Elephantine-Gemeinde nach Ausweis der aufgefundenen Urkunden stark vorhanden. Stattdessen gibt Mardochai bindende kultische Vorschriften für den Festkalender für das Weltjudentum¹⁰⁰⁾, wie ein späterer Exilarch es getan haben würde. TALMON will diese Sonderart des Estherbuches erklären mit seiner Abhängigkeit von der nicht geschichtlich und nicht national ausgerichteten Weisheitsanschauung.

Diesen Grundansatz entwickelt TALMON von Abschnitt V an näher. Er faßt die Esthererzählung auf als eine Hofgeschichte mit den Machtkämpfen zwischen den einzelnen Günstlingen, wobei jeweils der Weisere und Geschicktere siegen wird. Richtig betont TALMON, daß der Erzähler des Estherbuches anthropozentrisch orientiert ist, er fragt nicht nach den Ursachen von Glück und Unglück, sondern sieht sie als unmittelbaren Erfolg bzw. Mißerfolg in den höfischen Kämpfen an. Der höfische Charakter des Kampfes wird noch dadurch unterstrichen, daß beide, Haman und Mardochai, königlicher Abkunft¹⁰¹⁾ sind. Zu solchen Hofämtern gehörten Sprachkenntnisse und Redegewandtheit. TALMON gibt zu, daß Esther wohl die Gewandtere und Redefertigere ist, während Mardochai mehr im Hintergrund bleibt.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß TALMON von einem Weisheitskern (a wisdom-nucleus) in der Esthererzählung spricht. Ein weiteres Motiv der Weisheitsliteratur sieht er nun in der Adoption der Esther durch Mardochai¹⁰²⁾. Hierzu zieht er die Geschichte vom weisen Achiqar und von seinem Neffen

⁹⁹⁾ *op. cit.* 426.455.

¹⁰⁰⁾ Siehe die Purimdekrete 9, 20-32.

¹⁰¹⁾ Esth. 2, 5; 3, 1. Diese königliche Herkunft kann bei Haman nur vermutet werden. Die Angabe der Herkunft kann auch die Kennzeichnung eines alten ethnischen Gegensatzes sein, der bis zu Ex. 17 zurückreicht.

¹⁰²⁾ Esth. 2, 7.20b.

Nadin als eine Parallele heran, die auch deswegen gut paßt, weil die Achiqarerzählung keinen direkten religiösen Bezug hat und die Gestalten von Mardochai und Achiqar sich ähnlich sehen. Man darf mit Recht von einer typologischen Verwandtschaft zwischen beiden Geschichten sprechen. Immerhin bleibt die Schwierigkeit, daß Esther den Mardochai nicht verrät, wie es Nadin gegenüber Achiqar tut. TALMON hilft sich mit einer Dichotomie¹⁰³⁾ der Esthergestalt, die in sich dem Mardochai treu bleibt und alle Wünsche erfüllt, die dieser an sie richtet, obwohl sie auch nicht immer willig dazu sein kann, wie die Erzählung ausweist¹⁰⁴⁾, und erst der Drohungen bedarf, ehe sie Gehorsam zeigt. Diesen Zug der Treue und Hingabe erklärt Talmon mit einer Anpassung des der Achiqargeschichte und der Esthererzählung gemeinsamen Grundmotivs an die klassischen israelitischen Gedanken. Die Schlechtigkeit des angenommenen Kindes, wie z.B. des Nadin, wird in der Esthergeschichte übertragen auf den Haman, die die Feindgestalt schlechthin in der Geschichte ist, also mit böser Weisheit arbeitet, aber nicht zum Ziel kommt. Mit dieser Dichotomie kann nun die „dramatische Handlung“ in Szene gesetzt werden. Es stehen sich drei Paare einander gegenüber: Ahasverus-Vasthi, Haman-Zeresch, Esther-Mardochai. Gegenstand des geschilderten Kampfes ist das Wohlwollen des Ahasverus. TALMON spürt, daß die Frauen nicht ebenbürtige Rollen spielen, und meint, daß Vasthi und Zeresch nur die Aufgabe haben, bestimmte Züge ihrer männlichen Partner besser hervorzuheben. Wichtig ist seine weitere Beobachtung, daß die handelnden Personen durch keine Entwicklung während der Handlung gehen, anders als etwa in der Geschichte Davids. Die Personen der Esthererzählung bleiben statische, unveränderliche Größen.

Man wird der Untersuchung von Talmon recht geben dürfen, daß die Erzählung von Esther tatsächlich eine Reihe von Zügen der Weisheitsliteratur enthält, so wie Talmon auch von einem Weisheitskern spricht. Aber es gibt auch Züge, die doch einer Ausdehnung dieser Ansicht auf das ganze Buch Esther entschieden widersprechen. Wenn TALMON selbst sagt, daß es um das Wohlwollen des Ahasverus¹⁰⁵⁾ geht, so ist das vordergründig gesagt. Im Estherbuch geht es um Sein oder Nichtsein eines Volkes. Gut hat TALMON den Haman gezeichnet als den Redseligen, der seine Gedanken und Gefühle verrät, dessen Handlungen unausgeglichen sind und in keinem Verhältnis stehen zu dem, was wirklich geschehen ist¹⁰⁶⁾. Ein Mensch verweigert ihm die Proskynese,

¹⁰³⁾ Diesen Begriff gebraucht TALMON S. 440.

¹⁰⁴⁾ Siehe das dramatische Zwiegespräch zwischen Mardochai und Esther in 4, 7-17.

¹⁰⁵⁾ S. 440: „the fight in the Esther-narrative is over Ahasuerus' benevolence“.

¹⁰⁶⁾ Ich habe bei Haman die Frage anzumelden, ob er denn wirklich für etwas, was er nicht begangen hatte, mit dem Tod bestraft wird (TALMON S. 442 unter Hinweis auf Esth. 7, 9). Ich habe in meinem Kommentar auf die assyrischen Palastgesetze hingewiesen, die ein ordentliches Verfahren ausschlossen, wenn das Vergehen gegen ein Palastgesetz vorlag. Im Fall der Königin mochten scharfe Bestimmungen bestehen hinsichtlich

und schon will er dessen gesamtes Volk ausrotten. Wenig will Mardochai in das Bild eines Weisen hineinpassen. Wenn auch TALMON das Urteil des Josephus¹⁰⁷⁾ über Mardochai heranholt, wenn es auch stimmt, daß Mardochai über seine Absichten zur Rettung des jüdischen Volkes geschwiegen und nur mit Esther besprochen hat, so sehr bleibt doch die Tatsache, daß Mardochai durch die Verweigerung der Proskynese den Grundsätzen der Weisheit¹⁰⁸⁾ zuwider handelt und damit das ganze Geschehen erst heraufbeschwört. Gewiß steht Esther als Retterin im Mittelpunkt der Geschichte, aber die Rettung wird doch erst durch Mardochais Tat notwendig. Haman und Mardochai wirken hier aus letzten Endes rational nicht mehr begreiflichen Ursachen zusammen. Und beider Handeln ist unweise. Es trifft nicht zu, daß Mardochai nichts über die Ursache der Proskyneseverweigerung gesagt habe, um Hamans Zorn nicht noch mehr zu reizen¹⁰⁹⁾. Er hat diese Verweigerung damit begründet, daß er Jude sei¹⁰⁹⁾. Und dazu kann man noch den Hinweis von CAZELLES nehmen, daß er sich den Weg zum Palast verbaut hat durch sein Trauern im Trauergewand, indem er den Palast nicht betreten durfte¹¹⁰⁾. Hier in dieser Mardochai-Gestalt liegt m.E. die schwache Stelle in der Argumentation von TALMON. Hier sieht man, daß man besser nur von Einzelzügen der Weisheit im Buch Esther spricht, aber nicht von mehr. Hier geht es um das jüdische Schicksal in der Welt, das aus irgendeiner rational nicht faßbaren Ursache heraus plötzlich bedroht und in Frage gestellt sein kann. Dieser Ansatz widerspricht gerade dem Grundsatz der Weisheit, wonach dieses Leben gemeistert werden kann, wenn die Regeln der Weisheit beherrscht werden. Darum würde ich das Buch auch nicht so früh ansetzen, wie es TALMON tun zu können glaubt, nachdem er den Weiskern herausgearbeitet hat. Er hält das Buch Judith abhängig von dem Estherbuch. Ersteres ist nach GRINTZ¹¹¹⁾ etwa während der Regierung Artaxerxes II (404-359/8) entstanden. Das Buch Esther würde dann nach TALMON an den Anfang der persischen Ära gesetzt werden dürfen. In diesem Zeitraum würde sich nach seiner Meinung am leichtesten erklären können die altorientali-

der Annäherung eines Mannes, der kein Eunuch war. Ich würde auch das Bild des Ahasverus ernsthafter zu zeichnen versuchen, als es herkömmlich gezeichnet zu werden pflegt.

¹⁰⁷⁾ Antiquitäten XI, 20.

¹⁰⁸⁾ Ich verzichte hier auf Belege, da sie bekannt genug sind und auch von TALMON selbst angeführt werden. Haman ist der dem Mardochai Vorgeordnete. Ihn zu reizen oder ihm unehrerbietig zu begegnen, war unweises Handeln. Siehe TALMON, *op. cit.* S. 447 Anmerkung 1.

¹⁰⁹⁾ TALMON schreibt: „But he (Mardochai) never troubles to explain his action, as do in similar circumstances Daniel's friends (Dan. 3, 17-18), probably in order not to further incite Haman's fury". Aber Esth. 3, 4 wird die Verweigerung der Proskynese ausdrücklich mit dem Judentum des Mardochai begründet. Zur Auslegung dieser Stelle siehe meinen Kommentar S. 316 f.

¹¹⁰⁾ Siehe oben im Abschnitt über CAZELLES Aufstellungen.

¹¹¹⁾ *Sefer Jehudith*, Jerusalem 1957.

sche Weisheitstradition in Verbindung mit spezifisch biblischen Zügen, die gut beobachtet worden sind, und mit persischen literarischen Motiven.

Auch hier ließe sich manche Kritik anbringen. Die zeitlich hohe Ansetzung zu Beginn der Perserzeit, also ab 539 v. Chr. läßt natürlich nach allem, was wir wissen, die Weisheitslehre noch in Geltung und unerschüttert sein. Bei späterer Ansetzung im 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. ist das nicht mehr der Fall. Auch braucht die Herausbildung „eines jüdischen Schicksals“ erst die Entstehung des Judentums und würde daher einen größeren zeitlichen Abstand vom babylonischen Exil erfordern. Dazu kommt, daß der Autor des Estherbuches tatsächlich seine Bibel des Alten Testaments, wie im Lauf dieser Arbeit gezeigt worden ist, frei interpretiert und je nach der Lage des Diasporajudentums verstanden hat.

TALMON hat das große Verdienst, eine These klar und scharf am Estherbuch durchgeführt zu haben. Zweifellos sind Züge und Motive der Weisheit in dem Buch enthalten. TALMON hat auch klar erkannt, daß die biblische Tradition sehr stark im Buch Esther ist. Aber auch diese These vom literarischen Weiskern vermag das eigenartige Rätsel des Buches Esther noch nicht völlig zu lösen, obwohl einige wesentliche Züge des Werkes im Licht der literarischen Weisheitsüberlieferungen klarer zu erkennen sind.

IX

Zum Schluß darf ich auf eine eigene kleine Schrift zur Auslegungsgeschichte des Buches Esther verweisen, die unter dem Titel *Luther und das Buch Esther*¹¹²⁾ erschienen ist. Ich habe mich in dieser Schrift bemüht darzutun, daß LUTHER keineswegs nur abfällige kritische Äußerungen über das Buch Esther getan hat, wie sie häufig in den Einleitungswerken zitiert zu werden pflegen, sondern ebenso positiven Gebrauch von der Esthererzählung in Schriften und Predigten gemacht hat. Dieser positive Gebrauch, in dem LUTHER von einer Auslegungstradition der Kirchenväter und des Mittelalters abhängig ist, läßt sich von seinen Anfängen bis in seine Spätzeit 1542 verfolgen, wogegen die kritischen Äußerungen zum Buch Esther mit dem Jahr 1525 beginnen und ebenfalls bis in seine Spätzeit sich verfolgen lassen. Auch für seine chronologischen Berechnungen hat LUTHER die Aussagen des Estherbuches in der Schrift *Supputatio annorum mundi* verwendet, freilich hier mit seinen beiden Verbalbegriffen „Estherissat und Mardochissat“¹¹³⁾ eine scharfe Kritik an dem Buch äussernd. Zahlenmäßig überwiegen die Stellen eines positiven Gebrauchs des Buches. Zum Ausgleich der beiden gegensätzlichen Auffassungen des Buches ist LUTHER nicht gekommen. Im Jahr 1525 äußert er, daß er es lieber nicht unter den

¹¹²⁾ „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte“ 240/41, Tübingen 1964.

¹¹³⁾ S. 81-85 in meiner Schrift.

kanonischen Büchern des AT sehen würde. Auf alle Fälle läßt sich aus dieser Einstellung LUTHERS zum Buch Esther die Grenze erkennen, die es einer christlichen Exegese darbietet, es sei denn, man wolle wie manche mittelalterlichen Exegeten das Buch in einer beziehungsreichen allegorischen Ausdeutung anderes sagen lassen, als was es in seiner wörtlichen Aussage bezeugt. Versuche dieser Art sind auch in neuerer Zeit angestellt worden. In der Übersetzung des Buches und in der Abschnittsgliederung des deutschen Textes hat LUTHER die gleiche Sorgfalt walten lassen wie bei allen anderen Büchern der Bibel.

X

In meinem Kommentar ¹¹⁴⁾ habe ich auf den geringen Gebrauch hingewiesen, der von dem Estherbuch in Predigt, Unterricht und Liturgie im Leben der Konfessionen gemacht wird. Eine der seltenen Stellen, an denen das Estherbuch verwendet wird, ist der sogenannte *Diakonissenspiegel* von WILHELM LÖHE ¹¹⁵⁾. Gegen seine Verwendung einer Stelle des Estherbuches „Komme ich um, so komme ich um“, ist in jüngster Zeit Einspruch erhoben worden ¹¹⁶⁾, und zwar mit exegetischen Gründen. Die zitierte Aussage wird richtig als situationsbedingt erkannt. Es handelt sich nicht um eine permanente Bereitschaft zum Umkommen, sondern um die eine Möglichkeit des Umkommens, die mit dem ungerufenen Erscheinen vor dem König gegeben ist. Aber diese situationsbedingte Möglichkeit zum Umkommen schließt allerdings die grundsätzliche Bereitschaft der Königin ein, für ihr Volk auch zu sterben, wenn es sein müßte. Ebenso grundsätzlich ist auch die Diakonisse bereit zu sterben, wenn sie etwa einen Kranken mit ansteckender Krankheit besucht und pflegt und trotz aller hygienischer Vorsichtsmaßnahmen sich ansteckt und selbst der Krankheit erliegt. Der Verfasser FRIEDRICH THIELE sieht in der Verwendung dieses Spruches die Gefahr des rein individualisierenden Dienstgedankens aufkommen und will stärker das Gemeindedenken im Dienst betont sehen. Es geht nicht um die einzelne Persönlichkeit, die dient, sondern um die Gemeinde als Ganzes, die dieses Dienen ausübt im Hinblick auf den ersten Artikel des Apostolikums, „nach dem wir Leben und Arbeitskraft zu erhalten haben, statt es großmütig der Preisgabe anzubieten“. Soll die Konsequenz dieser richtigen theologischen Gedankenbildung über das Dienen darin bestehen, daß das Estherzitat verschwinden muß? Ich glaube, daß an dieser Stelle die Fortsetzung des Estherzitates in LÖHES *Diakonissenspiegel* beachtet werden muß. Sie enthält zugleich eine interessante christliche Auslegung dieses Spruches. LÖHE schreibt: „sprach

¹¹⁴⁾ S. 407 f und Anmerkung 5 ebenda.

¹¹⁵⁾ *Gesammelte Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft für Innere und Äussere Mission im Sinn der lutherischen Kirche von KLAUS GANZERT. Band IV, 1962, S. 614 Nr. 21. Siehe auch Korrespondenzblatt der Diakonissen 1873 Nr. 5.

¹¹⁶⁾ FRIEDRICH THIELE, *Diakonissenhäuser im Umbruch der Zeit*. Stuttgart 1963, S. 34.

Esther, die doch ihn nicht kannte, dem zu Liebe ich umkäme, und der mich nicht umkommen läßt“. LÖHE äußert hier ein Christusbekenntnis, das keinesfalls zu individualisierenden Dienstgedanken Anlaß zu geben braucht, insofern das Christusbekenntnis das Bekenntnis der Gemeinde ¹¹⁷⁾ ist. Esther wird hier von LÖHE zutreffend als eine alttestamentliche Gestalt charakterisiert, deren einmalige grundsätzliche Bereitschaft von der christusgläubigen Gemeinde überhöht wird in den Worten „Die doch ihn nicht kannte, dem zu Liebe ich umkäme“. Nicht das Estherzitat erscheint problematisch, sondern problematisch wird das Übersehen der Fortsetzung, die deutlich auf das Verhältnis Christus und Gemeinde führt. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß Mardochai nicht allein mit Esther rechnet, sondern deutlich macht, daß, wenn sie sich nicht entschließt, von einer anderen Stelle den Juden Rettung und Hilfe werden kann. Ich habe mich in meinem Kommentar dazu entschlossen, die Wendung *ממקום אחר* (4,14) im innerweltlichen Sinn zu verstehen, dass möglicherweise irdische Instanzen, die den Juden gut gesinnt waren, zum Eingreifen veranlaßt werden könnten zu ihren Gunsten. Hier äußert sich bei Mardochai ein ethnisches Denken, ein Volksdenken, das fern von einer Individualisierung ist. Nach seiner Meinung müßte jeder Jude, der es kraft seiner Stellung vermag, für sein Volk eintreten, und im Gegenwehrraß ist das ja zum Grundsatz erhoben, denn die Gegenwehr geschieht als Volk, kraft der ethnischen Zugehörigkeit zu den Juden. Und ferner sollte nicht vergessen werden, daß das Fasten der Esther in Gemeinschaft mit den anderen Juden ein individualisierendes Element ausschließt. Aus dem Buch Esther ergibt sich m.E. kein Grund für eine individualisierende Dienstauffassung. Von daher würde ich mich für eine Erhaltung dieses seltenen Estherwortes im Diakonissenspiegel einsetzen. Es ist vielleicht die einzige Stelle aus dem Estherbuch, die wirklich in die Frömmigkeit der christlichen Gemeinden übergegangen ist ¹¹⁸⁾.

¹¹⁷⁾ Das redende Ich muss hier als die christliche Gemeinde verstanden werden.

¹¹⁸⁾ Als meine Arbeit abgeschlossen war, erhielt ich den Aufsatz von ANDRÉ BARUCQ, *Esther et la cour de Suse* (Bible et Terre Sainte 39, 1961, 2-5). Ich darf wenigstens in dieser Anmerkung auf seine Ausführungen hinweisen. BARUCQ führt zahlreiche Herodotstellen an, um das gleiche persische Milieu des Estherbuches zu demonstrieren. In der Tat zeigen manche Beispiele aus Herodot eine gewisse Motivverwandtschaft mit dem Buch Esther auf. Ungelöst bleibt die Frage nach den Frauen des Xerxes (Herodot IX, 108-113), von denen eben keine den Namen Esther führt. BARUCQ hält die Existenz von Nebenfrauen für sehr wahrscheinlich, aber der Erzähler des Estherbuches macht Esther zur Hauptfrau und zur Königin. Also kann er die Überlieferung des Herodot nicht gekannt haben, sondern muss entweder eine andere Quelle zur Verfügung gehabt haben oder frei seine Geschichte komponiert haben. Mit solcher Erzählerfreiheit rechnet auch BARUCQ.

BARUCQ hält die Erwähnung der 127 Provinzen nicht für unhistorisch, auch wenn wir aus anderen Quellen nur etwas über die Satrapien erfahren. Mit Recht weist er auf das Beispiel der Provinz Juda-Jerusalem hin, wenn er sagt, dass die Zahl und die Grenzen der Provinzen variabel gewesen sein mögen.

BARUCQ glaubt, dass die topographischen Bemerkungen des Estherbuches auf eine Vertrautheit des Erzählers mit den örtlichen Verhältnissen hindeuten. Ich kann ihm

hier nicht zustimmen, da nach meinem Dafürhalten die topographischen Bemerkungen sehr allgemein gehalten sind. Das würde mehr auf eine schriftliche Quelle, die der Erzähler benutzt hat, hinführen. Siehe auch meinen Kommentar S. 249 Anmerkung 20.

Ferner kommt BARUČ auf Esth. 4, 11 zu sprechen und wertet die Stelle als einen Beweis für die Trennung zwischen der Majestät des persischen Königs und den übrigen Palastangestellten und den Mitgliedern des Hofstaates. Das ist richtig. Ich würde noch in Ergänzung der in meinem Kommentar zur Stelle gemachten Ausführungen bemerken, dass in Esth. 4, 11 ein Palastgesetz bezeugt wird, das den Umgang mit der Person des Königs betraf. An dieses Palastgesetz war die Königin natürlich gebunden. Ich habe auf weitere Palastgesetze in meinem Kommentar besonders bei 7, 5-10 hingewiesen. Bezeugt sind solche Palastgesetze am assyrischen Hof. Über die Möglichkeit, dass die Königin beim König eine Audienz hätte erbitten können, habe ich in meinem Kommentar gehandelt (S. 331). Sicher hätte die Königin bei einer solchen Audienz nicht die Handlungsfreiheit gehabt, die sie bei den beiden von ihr veranstalteten Gastmählern vor allem Haman gegenüber gehabt hat, da Haman als der oberste Beamte sie zur Audienz beim König hätte einführen müssen.

Sicher mit Recht hat BARUČ auch auf die Geltung der Juden im persischen Reich hingewiesen. Aber trotz seiner sehr oft zutreffenden Beobachtungen hat mich der Autor nicht davon überzeugen können, dass der Erzähler des Estherbuches über das Leben der Juden im persischen Reich und am Königshof aus persönlichem Erleben Bescheid gewusst hat. Die Annahme einer schriftlichen Quelle jüdischen Ursprungs genügt zur Erklärung der „echt d.h. historisch anmutenden Züge der Esthererzählung“. Auch wegen des griechischen Einflusses auf das Denken des Erzählers wird man mit der Abfassung wohl bis in das dritte Jahrhundert v. Chr. hinabgehen müssen.

Der Aufsatz von P. A. VERHOEF, Professor of Old Testament, Dutch Reformed Theological Seminary Stellenbosch, South Africa über *Esther* (Christianity Today vom 28. August 1961, 46-49 — mir jetzt erst zugänglich geworden) bringt wissenschaftlich keine neuen Einsichten über das Buch Esther, sondern bekennt sich allgemein zur Historizität und zur zeitlichen Entstehung innerhalb des Jahrhunderts des Xerxes. Für das Verständnis der Stelle Esth. 7, 8 ist nicht auf die Palastgesetze, die ein anderes als das beschriebene Verhalten der Königin unmöglich machten, bezuggenommen.

Die Arbeit von H. E. DEL MEDICO, *Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim* (VT XV, 1965, 238-270) trennt zwischen Estherlegende und dem Purimfest. Letzteres will er aus römischer Zeit ableiten und mit Ferialia oder Fournicalia bzw. einfach forum in Verbindung bringen. Ahasverus trägt Züge des Julius Cäsar (S. 263). Trotz der grossen Kombinationsgabe und der eingehenden Talmudkenntnis, die die Arbeit DEL MEDICOS verrät, kann ich mich seiner Beweisführung nicht anschliessen. Immerhin muss man seiner Arbeit zubilligen, dass sie durch eine völlig entgegengesetzte Lösung der literarischen und chronologischen Probleme des Estherbuches zur Überprüfung der eigenen Position zwingt, ohne diese erschüttern zu können.

In der Zeitschrift Kirjath Sepher Vol. XXXIX, no 4, 1964, Nr. 3223 wird eine selbständige Veröffentlichung erwähnt, die sich mit dem Estherbuch befaßt. Sie sei hier wenigstens aufgeführt, da sie mir bisher nicht zugänglich gewesen ist: ELLA ARJENETTE, *An exposition on the Book of Esther*. Fort Dodge, Iowa, Walterick Printing Co. (1963), 117 Seiten. Wie aus dem Kirjath Sepher zu ersehen ist, handelt es sich um das Problem der christologisch-typologischen Ausdeutung des Buches Esther.

Leipzig

HANS BARDTKE

Korrekturzusatz:

Zur Publikation von E. ARJENETTE siehe meine demnächst in der Theol. Lit. Zeitung erscheinende Besprechung.

E. HAENCHEN, *Hamans Galgen und Christi Kreuz* (Wahrheit und Glaube. Festschrift für E. HIRSCH zu seinem 75. Geburtstag, 1963, 113-133) setzt sich vor allem mit W. VISCHERS christlicher Ausdeutung des Buches Esther (*Esther*. Theol. Existenz heute Heft 48, 1937, 2. Aufl. 1947) auseinander und behauptet mit Recht, dass diese Ausdeutung das Christuszeugnis der Kirche verdunkle. Die Erlösungsbedürftigkeit der im Estherbuch handelnd dargestellten Menschen wird auch von ihm betont. Siehe den Schlussabschnitt meines Kommentars.

A. LEO OPPENHEIM, *On royal Gardens in Mesopotamia* (JNES 24, 1965, 328-333) gibt zu den Stellen Esth 1, 5; 7, 7 f. auf Grund von Inschriften Sanheribs und Assarhaddons eine willkommene Erläuterung, dass *bitān* ein kleineres Gebäude innerhalb des Palastbezirkes war, ein offener Bau, der mit Säulen versehen war, so dass die Szene im Kapitel 7, in der der König rasch in den Garten gehen und aus diesem sofort wieder zurückkehren kann, sich aus den Verhältnissen des Gebäudes verstehen lässt. Siehe auch den mit Säulen versehenen Pavillon in einem von Wassergräben durchzogenen Park bei BARNETT-FORMAN, *Assyrische Palastreliefs*, Artia-Verlag Prag Nr. 134.

G. J. BOTTERWECK, *Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen* (Bibel und Leben 5, 1964, 274-292) sieht einen historischen Haftpunkt der Festlegende als notwendig an, verneint aber mit Recht, dass der Verfasser Geschichte um der Geschichte schreiben wollte. Für die Estherforschung bleibt die Herausarbeitung der kleinen Gattungen, die noch nicht genügend untersucht worden sind, übrig. Die literarischen Zusammenhänge mit anderen biblischen Erzählungen (Josephsgeschichte, Daniel, Esra-Nehemia etc.) müssen erneut überprüft werden. Ich würde hierbei zu erwägen geben, ob dem Esthererzähler nicht etwa diese biblischen Erzählungen bereits in einer midraschischen Form vorlagen, an der er sich orientierte, so dass manche Abweichungen und Verzeichnungen sich daraus erklären lassen würden. Auch diesen Gesichtspunkt müsste eine subtile Einzelforschung, wie sie BOTTERWECK fordert, berücksichtigen.

H. WEHR, *Das „Tor des Königs“ im Buche Esther und verwandte Ausdrücke* (Der Islam, 39, 1964, 247-260) bemüht sich um die Interpretation der Ausdruck *beša'ar hammèlèk* (Esth. 2, 19.21; 3, 2.3; 4, 2.6; 5, 9.13; 6, 10.12). Auf Grund altorientalischer Parallelen (ägyptisch, hethitisch, babylonisch, aramäisch — Elephantine Pap. und Dan. 2, 49 — und die griechische Lehnübersetzung *θύρα*, seit Herodot) zeigt er, dass der Ausdruck eine feste Verbindung darstellt, welche nicht wörtlich zu übersetzen ist. Die Bedeutung kann weder auf Grund konkreter Gegebenheiten, z.B. der Baukonstruktion des Palastes (KOLDEWEY, der der Burg von Susa ein *bit-hilāni* Torgebäude zudachte) noch aus der Sitte des Thronens im Tor zur Erledigung von Geschäften (W. OTTO) ermittelt werden. Der Ausdruck bedeutet vielmehr: Tor, Hof des Herrschers, Sitz der Regierung, Regierung: die Gesamtheit der Beamten und Bewohnern des Palastes und das Gebäude, in dem sie leben. Auch im Arabischen hat *bāb al-malik* diese doppelte Bedeutung: die Tür und der Hof im Inneren des Palastes, welche den Herrscher von der Öffentlichkeit trennen, und wo die Beamten „antichambrieren“, und dann auch alles, was dem Herrscher „vorgelagert“ ist: der ganze Palast mit seinen Regierungsbeamten. So bedeutet *aqāma bi-* (oder: *alā*) *bāb al-malik* etwa „zum Dienst des Königs bereit sein“. Im Buche Esther meint das *yāšaḇ beša'ar hammèlèk*, von Mardochai gesagt, dass er vor der „Tür“, im Palast weilte, dort irgendeine „beamtete Funktion hatte“ und „zur Bewohnerschaft des Palastviertels gehörte“ (H. BARDTKE, Komm. 1963, 298). Nur so ist verständlich, dass er die Verschwörung vernahm (2, 19-21) und mit Esther reden konnte. An diese Stelle kehrte er auch nach seiner Ehrung zurück (6, 12). In Sack und Asche durfte er nicht „in den Palast eintreten“ (*bō' 'el ša'ar hammèlèk*), sondern nur „vor dem Palast“ (*ad lifnē ša'ar hammèlèk*) erscheinen, auf dem Platz der Stadt (5, 9) [Zusammenfassung auf Bitte des Verfassers von K. R. VEENHOF angefügt].

THE DATE OF THE QASR BINT FAR'UN AT PETRA

In an article recently published in this journal, Professor YADIN has made some important observations concerning the history of Petra and its monuments in the light of new documents found near the Naḥal Ḥever in Israel ¹). Of particular interest is the use he has made of information contained in Document 10 to establish the date of the Qasr Bint Far'un (or Qasr el-Bint), the only building in Petra which substantially survives today. The document relates to the appointment of guardians for the son of Babatha, a Jewess living in the Roman Province of Arabia; it is dated to 124 A.D., and was issued in the temple of Aphrodite at Petra ²). On the basis of the supposed similarity of the design of the Qasr el-Bint to that of the famous Aphrodiseion at Paphos, Yadin suggests that the temple mentioned in the document and the Qasr are, in fact, the same. The Qasr must, therefore, have been in existence at the time the document was written, and Yadin proposes a date for its construction somewhere between 106 A.D., when Petra was incorporated into the Empire, and 124 ³).

Professor YADIN may well be right about the date of the Qasr el-Bint. In the present note an attempt will be made, however, to show that the argument he puts forward is by no means valid, and that the Naḥal Ḥever document in fact throws no light on this particular problem.

Before analysing YADIN's argument, it may be as well to summarise the existing archaeological evidence bearing on the problem. It amounts to very little. Recent excavations at Petra by the British School of Archaeology in Jerusalem have shown conclusively that the Monumental Gateway, which forms the entrance to the Qasr el-Bint *temenos*, is structurally later than the colonnaded street which leads up to it ⁴). It cannot at the moment be proved that the Gateway and the Qasr are contemporary, though a preliminary study of their design and construction, and of their relationship to one another, strongly suggests that they are. It is expected that future work will clarify this point. At the same time, it is impossible to give definite dates to any of these monuments, on the basis of the archaeological evidence so far available;

¹) JEOL 17 (1963), p. 227 ff.

²) *Ibid.*, pp. 234-5.

³) *Ibid.*, p. 237.

⁴) P. J. PARR, P.E.Q. 1960, p. 130 ff.

again, it is expected that the chronological position will be much clearer when all the pottery and coin evidence from the recent excavations has been studied. For the present, it may fairly safely be presumed that the colonnaded street was constructed no later than 114 A.D., the date of a monumental Greek inscription discovered by Miss DIANA KIRKBRIDE during the course of excavations along the side of the street ⁵). The inscription apparently came from an arch leading to a monument flanking the street, and it may be suggested that, since the monument in question and the street seem to form part of the same civic plan, the two are more or less contemporary. A date for the colonnaded street of 114 A.D. or a few years before seems very probable, therefore. It must be admitted that this cannot be proved, however, and STARCKY is equally justified in arguing that the street was already in existence at the time of the Roman annexation ⁶). Once again, greater precision will only come after a detailed study of the excavated material.

This, then, is as far as the purely archaeological evidence goes at the moment; and it is practically nowhere, at least so far as the Qasr el-Bint is concerned. The Qasr is *probably* contemporary with the Monumental Gateway, the Gateway is *certainly* later than the street, the street could be before or after 106 A.D., but is almost certainly not later than 114 A.D. Another approach to the problem is by way of analogy, and this has been followed in detail most recently by G. R. H. WRIGHT ⁷), who has compared the plan of the Qasr with the plans of similar monuments in Syria, some dated by inscriptions, and has reached the conclusion that the Petra temple would fit most happily into the Antonine period. His arguments need not be repeated here, nor need the riposte of STARCKY, who suggests, also on grounds of analogy and architectural typology, that the Qasr should be of the 1st. century A.D. ⁸). Yadin is surely justified in dismissing these analogies on the grounds that they amount to no more than an account of the general architectural background of the period, and do not permit an exact dating of the monument in question ⁹).

Let us now turn to Professor YADIN's own argument; does this enable us to arrive at any firmer conclusion? In the present writer's opinion it does not, and YADIN is himself being led astray by spurious analogy.

The existence at Petra in 124 A.D. of a temple of Aphrodite is assured, on the evidence of Document 10 from the Naḥal Ḥever. YADIN's identification of this temple with the Qasr Bint Far'un is based on three suppositions:

⁵) D. KIRKBRIDE, Annual of the Dept. of Antiquities of Jordan, 1960, p. 119 f.

⁶) J. STARCKY, art. 'Pétra', in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII (fasc. 39), 1964, col. 948.

⁷) P.E.Q. 1961, pp. 8-37.

⁸) STARCKY, *op. cit.*, col. 977.

⁹) YADIN, *op. cit.*, p. 236.

- 1) that the Qasr is the building in Petra which most resembles the famous and important Aphrodiseion at Paphos¹⁰;
- 2) that Aphrodite was the Greek equivalent of Allat, the chief goddess of the Nabataeans, and would therefore occupy one of the most prominent and important temples in Petra¹¹;
- 3) that the Qasr el-Bint is patently one of the most important sanctuaries there, and is thus eminently suited to be the temple of Aphrodite/Allat¹².

We may take these suppositions in order.

1) The appearance of the Aphrodiseion at Paphos is known only from representations (not necessarily very accurate) on coins and gems. These show it to have been, basically, in YADIN's words, 'a building surrounded by a fence, with a high central part containing the image of the divinity (a conical obelisk), at each side of which, to left and right respectively, are two lower cells containing columns or incense stands'¹³. It is the tripartite arrangement which most impresses YADIN, since this is also found in the Petra monument. But even without going into a detailed discussion of the evidence for the reconstruction of the Paphian temple, and especially into the question of which part of the monument is shown on the coins¹⁴, it is difficult to follow YADIN here. Granted that the temple at Paphos had a tripartite *adyton*, as has the Qasr el-Bint, YADIN is surely not suggesting that this feature is restricted to temples of Aphrodite. Whatever the merits or limitations of WRIGHT's comparative study, he has at least drawn attention (following AMY and others) to the prevalence in Syria in classical times of the tripartite sanctuary¹⁵. This feature has been studied also in greater detail, by E. WILL¹⁶, who distinguishes several variant forms. In one form or another it appears in the temple of Bel at Palmyra, the temple of Artemis at Jerash, and the Tychaion at es-Sanamen, to mention only a few examples. It is also found in other Cypriot monuments, for example Temple E at Soli, which WESTHOLM suggests may have been modelled on the Aphrodiseion at Paphos, but which is dedicated to Serapis¹⁷. The sanctuary represented on the Cypriot coins does not resemble the Petra *adyton* any more closely than it resembles the *adyta* of the other temples cited; in any case, it is

¹⁰) *Ibid.*, p. 236.

¹¹) *Ibid.*, p. 237.

¹²) *Ibid.*, p.

¹³) *Ibid.*, p. 236.

¹⁴) The most comprehensive treatment of this subject is that of A. WESTHOLM, *Temples of Soli* (1936), p. 158 ff., citing previous literature.

¹⁵) WRIGHT, *op. cit.*, p. 30, with references.

¹⁶) E. WILL, *L'adyton dans le temple syrien de l'époque impériale*, in *Annales de l'Est*, Mémoire 22 (1959).

¹⁷) WESTHOLM, *Swedish Cyprus Expedition IV/3 (The Hellenistic and Roman Periods)*, 1956, p. 6.

not safe to assume that the engraver intended to show an entirely accurate picture of the Paphian sanctuary, but only that he gave a general indication of the type. It is not even clear which part of the Aphrodiseion is shown, the external façade, the inner sanctuary, or a perspective combination of both. The representation on the engravings of the forecourt of the temple and its enclosing fence suggests that it was the exterior aspect of the temple that the artist had in mind, and the tripartite edifice he engraved should thus represent the façade and not the *adyton*. From this it might be argued (if one had much faith in the value of comparing the design on these coins with the actual remains) that the Qasr el-Bint is *unlike* the Aphrodiseion, since from the forecourt of the Petra monument its façade is tetrastyle *in antis*, in all probability crowned by a pediment¹⁸. This arrangement in no way resembles that of the Aphrodiseion on the coins.

We have tried to show above that the tripartite *adyton* (if that is what is engraved) is a feature not confined to temples dedicated to Aphrodite. Conversely, we may safely state (if we follow YADIN in relying on the coin evidence) that not all temples of Aphrodite possessed this feature. We may cite the imperial issues of Aphrodisias in Caria, another important centre of the cult. These¹⁹ show a statue of the goddess (not, as at Paphos, an aniconic obelisk) standing in a distyle temple or edicule. There is no analogy here with the Qasr el-Bint.

YADIN also seems to give weight to the fact that the coins from Paphos show the Aphrodiseion to have a semi-circular court enclosed within a fence, and he compares this with the Qasr el-Bint: 'Furthermore the building [the Qasr], and particularly its front, is surrounded by a wall which bounds the entire temple'²⁰. There is surely no need to point out that such courts are an almost universal feature of temples in this part of the world in classical (and earlier) times. There is no particularly striking resemblance between the *temenos* of the Qasr el-Bint and the courtyard of the temple on the coins; the opposite, in fact, is more true. Professor YADIN has presumably derived this impression of the Petra temple from BACHMANN's reconstructed plan of 1917²¹; most of this, especially that which relates to the courtyard, is conjectural, however, and the same scholar's overall plan of the site shows what is actually visible²². The recent clearance of this part of Petra by the Jordanian Department of Antiquities has shown that the *temenos* of the Qasr el-Bint extends uninter-

¹⁸) WRIGHT, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹) B. V. HEAD, *Catalogue of Greek Coins in the British Museum: Caria, etc.* (1897), pp. 29, 40, and plates V(11), VII(3).

²⁰) YADIN, *op. cit.*, p. 236.

²¹) W. BACHMANN, C. WATZINGER, Th. WIEGAND, *Petra (Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutz-Kommandos)* Heft 3. (1921), p. 58.

²²) *Ibid.*, Beilage I.

ruptedly from the Monumental Gate to the large square altar, and that there is no basis for BACHMANN's reconstruction of a peristyle court immediately in front of the temple ²³).

2) YADIN's second point is equally unconvincing. Aphrodite was not generally equated with Allat in Roman times. It is true that Herodotus, writing in the 5th century B.C., makes the identification, and that there is other evidence, cited by KAMMERER ²⁴), which points the same way. But STARCKY has demonstrated that in Roman times the chief Nabataean goddess was more commonly identified with Athena, and that Aphrodite was normally assimilated to al-'Uzza ²⁵). These equations were fluid, of course, and too much stress should not be placed on them. One can go as far as to say that, while it is not impossible that in the Naḥal Hever document the identification of Allat with Aphrodite is intended, there is no reason at all why it should be, and the balance of probability is, on the whole, against it.

Assuming for the moment, however, that the equation is valid, an interesting question emerges. YADIN has argued that the temple of Allat (=Aphrodite) at Petra would resemble the temple of Aphrodite at Paphos. Why should it not have resembled the temple of Allat at Rumm, only 70 kms. away? This sanctuary, built probably during the latter part of the reign of Rabbel II (i.e. only a generation or so before the Qasr el-Bint, if we accept YADIN's dating), was originally a peripteral structure with a small square cella. At some time later (but before 147 A.D.) it was modified so that the square cella was isolated in the middle of a court bounded on three sides by porticoes or rooms ²⁶). In this form it belongs to a well-known class of Nabataean temples; the temple at Tannur, dedicated to Hadad and Atargatis (according to the excavator, NELSON GLUECK) or to the Edomite Qos (according to STARCKY) ²⁷), is another example. This type of structure is very different from the temple on the Paphian

²³) A new plan of the Qasr el-Bint complex, based on the results of recent British and Jordanian excavations, is in preparation, and will be published in the near future, together with a complete study of the architectural and sculptural fragments found.

²⁴) A. KAMMERER, *Petra et la Nabatène*, (1929), p. 414 ff.

²⁵) STARCKY, *op. cit.*, col. 1001-1003.

²⁶) For the most recent discussion of the Rumm temple, see D. KIRKBRIDE, RB LXVII (1960), p. 65 ff. A summary of what is known about the temple will be found in STARCKY, *op. cit.*, col. 978-981. Despite successive excavations at the site, there are still many difficulties connected with the reconstruction of this temple. For one thing, we know nothing of the courtyard which must have surrounded the peripteral cella in its earliest period; did this have a peristyle? For another, there seems to be no very valid reason for reconstructing (as HORSFIELD does: RB XLIV, 1935, plate XI) four columns immediately in front of the cella entrance, making a deep portico. Miss KIRKBRIDE gives reasons (*op. cit.* p. 81 f.) for doubting the existence of the two inner columns; is there any good evidence for the outer two, those of the façade? Might not the little fore-court of the cella have been open on this side, at the top of the flight of steps, and facing the lower court? The original cella might not, in fact, have been completely peripteral.

²⁷) STARCKY, *op. cit.*, col. 974, with references.

coins, and from the Qasr el-Bint. If we wish to find a temple of Allat at Petra, should we not look for something more like the building at Rumm? ²⁸)

3) YADIN's third point can be disregarded, since it involves him in a circular argument, and is thus no argument at all. The Qasr Bint Far'un was, certainly, one of the most important sanctuaries in Petra—probably the most important—after it had been built. But it is the date of its construction which is the point at issue. If it were not built until after 124 A.D., then some other temple—perhaps a predecessor on the same site, or one of the other prominent temples shown on BACHMANN's plan ²⁹)—would have just as strong a claim as the Qasr, on grounds of importance, to be the sanctuary of Allat at that date. ³⁰)

In the present writer's opinion, therefore, Professor YADIN's attempt to identify the Qasr el-Bint with the temple of Aphrodite mentioned in Document 10 from the Naḥal Hever does not succeed, and he believes that there is no proof, from this source, that the Qasr was dedicated to Aphrodite or that it was constructed before 124 A.D. Even if both of these postulates turn out to be correct, the evidence Professor YADIN adduces to support them will still be invalid, and he will need to be congratulated on his brilliant intuition, rather than on his logic. The writer himself believes that it is unwise to adopt such a positive attitude at the present time, in view of the unhelpful nature of the archaeological evidence. Until there is more of this, epigraphic, numismatic and ceramic, from the site itself, the question of the dedication and date of the Qasr el-Bint must remain open.

Jerusalem, August 1965.

PETER J. PARR

POSTSCRIPT

New epigraphic and archaeological evidence relating to the Qasr el-Bint has become available much sooner than the writer expected. Already during the Jordanian Government's clearance of the precinct of the temple in 1963-64, (referred to above, p. 553) a Nabataean inscription had been uncovered, built into one of the benches which were found to line the southern side of the

²⁸) Comparisons have, in fact, been made between the temple at Rumm and both the 'great peripteral temple' and the 'smaller temple' next to it, south of the Monumental Gate at Petra, both of which are shown on Bachmann's plan.

²⁹) BACHMANN, *et. al.*, *op. cit.*, Beilage I.

³⁰) It would be irresponsible, though very tempting, to cap Professor YADIN's argument by suggesting that, since a coin of Heraclea-Salbace in Caria shows a cult statue of Aphrodite standing in a tetrastyle prostyle temple with pediment (HEAD, *op. cit.*, plate XX (10)), then *this* is the sort of building we would expect the Aphrodiseion at Petra to have been. The cella of the 'great peripteral temple' would fit admirably, and since this structure also has affinities with the temple of Allat at Rumm, one could imagine the claim to be very strong. But such an argument would have all the weaknesses of YADIN's own, and must be dismissed at once.

temenos of the temple, between it and the Monumental Gate. The inscription was not observed at the time of discovery, and was not recorded until the writer photographed it in the summer of 1964. Then, a year later, almost immediately after the completion of the above note on Professor YADIN's paper, it was studied by the Abbé J. STARCKY and Mr. JOHN STRUGNELL, who have published it in *Revue Biblique*, Vol. 73 (1966), p. 236 ff. The inscription relates to a (now lost) statue of Aretas IV, and is to be dated on palaeographical grounds to not later than the very first years of the Christian era (*ibid.* p. 240). For our present purposes it is important since it is an integral part of a structure—the benches—in close proximity to the Qasr el-Bint and forming part of its *temenos*. In view of this the writer, in September 1965, gladly accepted the invitation of the Jordanian Government to take charge of renewed excavations in the *temenos* with the primary aim of establishing the structural relationship between the dated inscription and the temple. A detailed report on the work and the conclusions to be drawn therefrom will appear in a forthcoming number of the *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, and only the main points need be outlined here. Although the evidence is not wholly unambiguous and there are still difficulties to be resolved, it has been shown beyond much doubt that the benches with the Aretas dedication are later than the main southern boundary wall of the *temenos* and than the Qasr itself. This conclusion is supported by the fact that pottery from the layers associated with the construction of the temple is consistently early, certainly not later than 25 A.D. at the latest. Unfortunately no material contemporary with the early use of the temple has survived. The inevitable conclusion is that the Qasr el-Bint was constructed sometime during the latter part of the 1st century B.C.—perhaps around 25 B.C.—two centuries earlier than the date previously advocated by G. R. H. WRIGHT and the author, and nearly a century and a half earlier than YADIN's suggested date. The arguments, chiefly based on analogy advanced on previous occasions by WRIGHT and the author, are seen to be quite false therefore, and YADIN's scepticism as to the value of such comparative studies is completely vindicated (JEOL 17, p. 236; see also above, p. 551).

There is, in fact, nothing surprising about such an early date for the Qasr. STARCKY's discussion of the monument (see above, p. 551 and references) had already led him to conclude that the Qasr was to be dated considerably earlier than WRIGHT and the present writer had supposed; and now that the clearance of the precinct has been effected, it can be seen that in general arrangement it is close to that of the Nabataean sanctuary at Si' in the Hauran, the main temple of which (dedicated to Ba'al Shamin) was commenced in 33/2 B.C.

It might be mentioned here that the one outstanding problem remaining is that of the relationship of the Qasr and its *temenos* to the monumental

gateway at the eastern end of the latter, for since there is still no valid reason for raising the date of the gateway to the 1st century B.C. it is clear that it must be later than the rest of the sacred precinct (contrary to what was suggested above, p. 550). Only a detailed structural study can solve this problem, but the recent clearances have in fact revealed evidence to suggest that the gate in its present form is a later addition to the site, inserted into a pre-existing lay-out. This aspect of the problem will be discussed more fully in the article to appear in the ADAJ.

Professor YADIN has thus been proved correct in his assumption that the Qasr el-Bint was in existence in 124 A.D., the date of the Naḥal Ḥever document. In the present writer's opinion, however, there is still no proof that the Temple of Aphrodite mentioned in the document is one and the same building as the Qasr, and the arguments advanced above against such an identification are still valid. The comparisons drawn between the Nabataean and the Paphian monuments remain false and irrelevant. The only ground for assuming the identification would be proof that the other temples shown on BACHMANN's plan were *non-existent* in 124 A.D., and not only can this certainly not be proved, but it is in fact unlikely. The Naḥal Ḥever document, important though it is, has thus no bearing upon the problems of either the dedication or the date of the Qasr el-Bint at Petra.

London, October 1966.

PETER J. PARR

PHILIPPUS FERDINANDUS

*Professor in het Arabisch aan de Leidse Universiteit,
de eerste Oost-Europese Jood in Nederland (1599)*

I

Het schijnt tot dusverre aan de opmerkzaamheid van degenen, die zich met de geschiedenis der Joden in Nederland hebben beziggehouden, te zijn ontgaan, dat voor het eerst in 1599 een Jood, afkomstig uit Oost-Europa, binnen onze landspalen werdesignaleerd. Deze Jood, die bij zijn bekering tot het katholicisme de naam PHILIPPUS FERDINANDUS had gekregen (zijn eigenlijke naam is onbekend), werd nl. in augustus van genoemd jaar aangenomen om „op een proeve die Arabiaensche spraecke publice” aan de Leidse Universiteit te doceren. Uiteraard is het mogelijk, dat andere Oost-Europese Joden hem voor zijn geweest, doch waarschijnlijk is dit niet; in ieder geval was Philippus de eerste Oost-Europese Jood van importantie, die ons land betrad.

Merkwaardig is, dat de naam van deze Jood niet voorkomt in het standaardwerk *Geschiedenis der Joden in Nederland*, waarvan het eerste deel in 1940 is verschenen onder redactie van Hk. BRUGMANS en A. FRANK ¹⁾. Misschien hebben genoemde redacteurs zich op het standpunt gesteld, dat in het werk geen plaats kon worden ingeruimd voor tot het Christendom bekeerde Joden. Wel worden er uitvoerig de Marranen in behandeld, die men gedwongen heeft hun geloof op te geven onder bedreiging van verlies van eigen leven.

De enige Nederlandse Joodse geleerde, die aan Philippus aandacht heeft geschonken, is dr. J. ZWARTS geweest. Tussen beide Wereldoorlogen had ZWARTS zich naam verworven, omdat hij bij archiefonderzoek een groot aantal akten aan het licht had gebracht, die buitengewoon belangrijk waren voor de geschiedenis der Joden in Nederland. Door zijn ontdekkingen moest deze geschiedenis op vele punten worden herzien en zeker de aanvang van het Amsterdamse Jodendom geheel herschreven worden. ZWARTS, die Philippus Ferdinandus uitdrukkelijk een „Joods geleerde” noemt, schreef in 1927 het volgende ²⁾:

„FERDINAND (PHILIP), geb. in Polen omstr. 1555, gest. te Leiden 1598. Deze Joodsche geleerde is opmerkelijk voor ons land door den invloed dien hij op de beoefening van het Hebreeuwsch aan onze universiteiten heeft geoefend.

¹⁾ Het tweede deel van dit werk is nimmer verschenen, omdat het gehele zetsel hiervan door de oorlogshandelingen in 1940 bij de drukker te Wageningen teloor is gegaan.

²⁾ *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, VII (Leiden 1927), kolom 433.

Na een avontuurlijk leven in het Oosten, liet hij zich eerst roomsch-katholiek, later echter weder protestantsch doopen. Hij kwam naar de universiteit te Oxford en vervolgens ging hij naar die van Cambridge, waar hij 16 Dec. 1596 als student werd ingeschreven. Hij verwierf een jaargeld van het Domus conversum (lees: Domus conversorum), waarvoor hij in dato 3 Febr. 1598 in het Latijn, Hebreeuwsch en Grieksch kwiteerde. In hetzelfde jaar voelde hij zich tot Leiden aangetrokken; het is echter niet waar, dat prof. Joseph Scaliger een professoraat voor hem wist te verwerven. Op 11 Aug. 1599 werd hij als „Polonus Neophyta” aan de leidsche hoogeschool ingeschreven. Prof. Scaliger heeft erkend, dat hij veel van Ferdinand geleerd heeft in den korten tijd, dat deze te Leiden werkzaam was. De eenige publicatie van Ferdinand was een vertaling van de 613 voorschriften van de Pentateuch (zooals Abraham ben „Kattani” ze verzameld had) in den Bomberg-Bijbel (Cambridge 1597).

Als bron geeft ZWARTS op de *The Jewish Encyclopedia*, V (New York etc., 1903), blz. 364, en het *Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae* (Hagae Comitum, 1875), kolom 56, waardoor wij diens werkwijze geheel kunnen reconstrueren. Immers na in een buitenlandse publikatie de op zichzelf zeer verrassende vondst te hebben gedaan, dat het reeds aan het einde van de 16de eeuw een Jood gelukt was tot de heilige hallen van de Leidse Universiteit door te dringen, gaf hij in het bovenstaande — behoudens een enkele toevoeging en correctie — een vertaling van het artikel uit *The Jewish Encyclopedia*. Hier leest men nl. het volgende ³⁾:

„FERDINAND, PHILIP, Hebrew teacher, born in Poland about 1555, died at Leyden, Holland, 1598. After an adventurous career on the continent, during which he became first a Roman Catholic and afterwards a Protestant, he went to Oxford University, and later removed to the University of Cambridge, where he matriculated Dec. 16, 1596. He claimed a pension from the Domus conversorum, which he paid Febr. 3, 1598, and receipted for by him in Latin, Hebrew and Greek. The same year he was attracted to Leyden by Joseph Scaliger, who obtained a professorship by him. Scaliger himself acknowledges having learned much from Ferdinand in the short time he was at Leyden. Ferdinand's only publication was a translation of the six hundred and thirteen commandments as collected by Abraham ben „Kattani” in the Bomberg Bible (Cambridge 1597).

ZWARTS' toevoeging bestond dus uit de mededeling, dat Philippus

³⁾ Onder opgave van de volgende bronnen: *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, I (London 1893/94), *Dictionary of national biography*, XVIII (1889), blz. 333, A. A. WOOD, *Athenae Oxonienses*, ed. by P. BLISS, I (London 1813), blz. 667; C. H. COOPER, *Athenae Cantabrigenses*, II (Cambridge 1861), blz. 239, 549; JOS. SCALIGER Jul. Caes. f., *Epistolae* (Lugduni Bat. 1627), blz. 208, 594.

Ferdinandus „opmerkelijk was voor ons land door den invloed, dien hij op de beoefening van het Hebreeuwsch aan onze universiteiten heeft geoefend”. Dit leidde hij af uit het feit, dat Scaliger erkend had veel van Philippus Ferdinandus geleerd te hebben. Verder corrigeert ZWARTS *The Jewish Encyclopedia* door te beweren, dat Scaliger geen professoraat te Leiden voor Philippus Ferdinandus wist te verwerven. ZWARTS heeft nl. het *Album studiosorum* van Leiden opgeslagen en de naam van de Jood niet in de voor in dit werk geplaatste lijst van Leidse professoren gevonden; slechts trof hij hem aan in de lijst der studenten dd. 11 augustus 1599 als „Philippus Ferdinandus, Polonus Neophyta”, d.i. „Philippus Ferdinandus, een Poolse bekeerling”, doch hij realiseerde zich niet, dat iemand, die zich in 1599 als student liet inschrijven, onmogelijk in 1598 gestorven kon zijn. Had ZWARTS in het *Album studiosorum* de lijst van Leidse *lectoren*, volgend op die der professoren, geraadpleegd, dan had hij daarin ten jare 1599 gevonden: „Ferdinandus Philippus, litt. arabic.”

Intussen bevat in ieder geval het artikel van ZWARTS veel meer bijzonderheden omtrent Philippus Ferdinandus dan dat in A. J. VAN DER AA's *Biographisch woordenboek der Nederlanden* ⁴⁾, waar men leest:

„NEOPHYTA (FERDINANDUS), of Ferdinandus Philippus, gelijk Soermans wil, een Pool van afkomst, werd in 1599 door Curatoren der Leydsche Hoogeschool op een proeve van 6 maanden aangenomen tot het geven van onderwijs in de Arabische taal. Later in hetzelfde jaar werd deze aanneming nog voor drie jaar verlengd”.

Merkwaardig is, dat beide artikelen slechts in de vermelding, dat Philippus Ferdinandus een Pool van afkomst was, met elkander overstemmen!

II

Slaan wij thans een tweetal nieuwere werken op, waarvan de auteurs het geruime tijd vóór de publicatie van ZWARTS' artikel verschenen werk *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, uitgegeven door P. C. MOLHUYSEN in zeven delen ('s-Gravenhage 1913-'24), hebben geraadpleegd. In het voortreffelijke proefschrift van Mej. W. M. C. JUYNBOLL over *Zeventiende-eeuwsche beoefenaars van het Arabisch in Nederland* (Utrecht 1931) wordt o.a. uitvoerig vermeld welke docenten een lectoraat of professoraat in het Arabisch aan de Leidse Universiteit hebben bekleed. „Aanvankelijk” — zo leest men daar ⁵⁾ —

⁴⁾ Deel XIII (Haarlem 1868), blz. 126/127, met bronopgave: M. SOERMANS, *Academisch register* (1702), blz. 201; M. SIEGENBEEK, *Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool*, II (1832), blz. 266; *Kronijk van het Historisch Genootschap te Utrecht*, II (1846), blz. 7, waar slechts wordt medegedeeld, dat J. J. DODT VAN FLENSBURG over Ferdinandus Neophita, lector te Leiden van 1597 tot 1600, een voordracht heeft gehouden. Deze voordracht is nimmer gepubliceerd.

⁵⁾ Blz. 52, vgl. blz. 47, waar Mej. JUYNBOLL met verwijzing naar de brieven van

hadden Curatoren en Burgemeesteren, op voorspraak van Scaliger, besloten een voorlopige proef te nemen met Philippus Ferdinandus. „Considererende. . . dat de ingesetenen deser landen, mits de Oost-Indische scipvaart, genegen sullen zijn die Arabische spraecke, die aldaer veel gebruyckt wort, te leeren”, gaven zij in 1599 opdracht aan Philippus Ferdinandus, die gold als „seer ervaren in de Orientaelsche spraecken, als Arabische, Caldeesche, Siriasche en Hebreesche, oock Slavonische, als hebbende in alle die landen gefrequent teert ende gewoont’ om ,op een proeve voor ses maenden die Arabiaensche spraecke publice’ te doceren. Nadat deze proeftijd naar genoegen beëindigd was, stelden zij hem aan tot ,professor linguae Arabicae’ voor een termijn van drie jaren, ingaande op de 8ste februari 1600, op een tractement van 300 gulden 's jaars. Hij stierf echter reeds in den aanvang van 1601 en na zijn overlijden kon in de vacature gedurende de eerstvolgende jaren niet worden voorzien”. Tot zover Mej. JUYNBOLL.

Verder leest men in het over het algemeen bijzonder betrouwbare *Album scholasticum Academiae Lugduno-Batavae*, 1575-1940, samengesteld door de dames C. A. SIEGENBEEK VAN HEUKELOM-LAMME en O. C. D. IDENBURG-SIEGENBEEK VAN HEUKELOM (Leiden 1941): „Ferdinandus Philippus (Neophyta), geb. Polen, gest. Febr. 1600 Leiden. Kreeg Aug. 1599 toestemming om voor drie maanden lessen te geven in Hebreeuwsche, Arabische, Chaldeeusche, Siriasche en Slavonische talen” ⁶⁾.

Men kan hier bijna spreken van „a comedy of errors”. Is Philippus Ferdinandus (of Ferdinandus Philippus?) nu gestorven in 1598, 1600 of 1601, werd hij aanvankelijk aangesteld voor drie of voor zes maanden, is hij lector geweest of professor en heeft hij aan de Leidse Universiteit les gegeven alleen in het Arabisch of tevens in het Hebreeuws, Chaldeeus (d.i. Aramees), Syrisch en in de Slavische talen? Dat hij ook les gegeven heeft in laatstgenoemde talen, kunnen wij al direct uitsluiten: de samenstelsters van het *Album scholasticum* hebben zich blijkbaar niet gerealiseerd, dat er in die tijd van onderwijs in Pools of Russisch aan de West-Europese universiteiten nog geen sprake was.

Er moeten hier wel een of meer addertjes in het gras schuilen en wij doen daarom maar het beste het reeds in 1913 verschenen eerste deel van de *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit* op te slaan en na te lezen, wat dit omtrent Philippus Ferdinandus vertelt. Allereerst valt op een annotatie van P. C. MOLHUYSEN, de uitgever der *Bronnen*, die als volgt luidt ⁷⁾:

„Over Philippus Ferdinandus, een Poolschen neophiet, is niet veel meer

Scaliger vermeldt, dat deze geleerde zich „eenige jaren lang” verdiepte in de Rabbijnse en Talmudische literatuur onder leiding van Philippus Ferdinandus, een tot het Christendom bekeerde Jood.

⁶⁾ Als bronnen worden opgegeven: MOLHUYSEN's *Bronnen*, blz. 120 en Bijlagen, blz. 346 en VAN DER AA, i.v. Neophyta.

⁷⁾ Blz. 120, noot 1.

bekend, dan 't geen de Resoluties [i.c. van Curatoren der Leidsche Universiteit] geven. Neophyta is ten onrechte als zijn familienaam beschouwd, o.a. door VAN DER AA, *Biographisch woordenboek*. De mededeeling van DODT VAN FLENSBURG (*Kronijk van het Historisch Genootschap*, II, p. 7) schijnt niet in druk te bestaan. In de Resoluties van Curatoren van 10 Febr. 1600 wordt hij als overleden genoemd, en besluiten Curatoren en Burgemeesteren zijn schuld te betalen. Zie over zijn desolaten boedel Bijlage no. 346 [der *Bronnen*] en verder Scaligeri *Epistulae*, p. 594".

MOLHUYSEN kende dus slechts het artikel in VAN DER AA en de passage in Scaliger's Brieven en heeft geen Joodse en Engelse naslagwerken geraadpleegd, hoewel hij als eerste Nederlander geconfronteerd werd met het feit, dat Philippus van origine een Jood was en de Joodse bronnen hem hadden kunnen leren, dat deze Oost-Europeër een rol in Engeland heeft gespeeld. Maar in ieder geval komen wij te weten, waaruit het *Album scholasticum* zijn mededeling heeft geput, dat Philippus Ferdinandus in februari 1600 overleden zou zijn; dit moet dus zijn: vóór 10 februari 1600.

In de Resoluties van Curatoren der Leidse Universiteit vindt men dd. 9/10 augustus 1599 vermeld, dat te Leiden was komen wonen een zekere „Ferdinandus neophyta", een Jood, geboren uit Joodse ouders, maar „over de 28 jaren" oud (dus circa 1585) tot het Christendom bekeerd. Hij was zeer ervaren in de Arabische, Aramese, Syrische, Hebreeuwse en Slavische talen, omdat hij veel in de Arabische en Oost-Europese landen had vertoefd; hij kende de talen uit die landen niet alleen door het spraakgebruik, maar ook „door boecken". Vele geleerden, verbonden aan de Leidse Universiteit, maakten reeds van zijn diensten gebruik bij het aanleren van genoemde talen. Hij had nu Curatoren en Burgemeesteren verzocht om die talen of enige daarvan tegen een kleine vergoeding aan de Universiteit te mogen doceren, desnoods op proef gedurende de winter van 1599 op 1600. In verband hiermede besloot voormeld college — overwegende dat de Universiteit nog niet was voorzien van een hoogleeraar in het Hebreeuws en dat er in verband met de scheepvaart naar Oost-Indië belangstelling bestond voor het Arabisch — Ferdinandus op proef toe te staan gedurende zes maanden „publice" Arabisch te doceren tegen het voor professoren gebruikelijke salaris van f. 25.— per maand en na afloop van die termijn, „soo (hij) bevonden wert sich wel in zijn professie te quijten" te overwegen hem tot gewoon hoogleeraar in het Hebreeuws te benoemen⁸⁾. In de vacature, ontstaan door het overlijden in 1597 van de hoogleeraar in het Hebreeuws Franciscus Raphelengius, werd dus voorshands niet voorzien.

De dag na vorenstaande resolutie van Curatoren, op 11 augustus 1599,

⁸⁾ Ald., blz. 120/121.

werd Philippus Ferdinandus door de rector magnificus Geeraert de Bondt (Gerardus Bontius) eigenhandig in het register der studenten ingeschreven: „Philippus Ferdinandus Polonus Neophyta apud Snellium, nihil dedit". De Pool had dus zijn intrek genomen bij Rudolph Snellius, hoogleeraar in de wiskunde, tevens kenner van het Hebreeuws, die na het vertrek van Drusus naar Franeker van 1585-1586 ook Hebreeuws in Leiden had gedoceerd en vele studenten als kostgangers in zijn woning aan het Pieterskerkhof herbergde. Snellius zal dus een van de Leidse geleerden zijn geweest, die van de diensten van Philippus gebruik maakten, om hun kennis van het Hebreeuws te vergroten.

Op 28 augustus d.a.v. bepaalde de Leidse Senaat, dat „Ferdinandus Philippus Polonus" elke ochtend om 11 uur college moest geven in het „Auditorium medicum"⁹⁾. Trouwens de Series lectionum voor de zomer van 1599 vermeldde reeds dit college en preciseerde het als lessen in de Arabische grammatica¹⁰⁾; deze Series, gedateerd 1 maart 1599 en gedrukt bij Joannes Patius, de latere akademiedrukker van Leiden, werd door Curatoren goedgekeurd in de zitting van 9/10 augustus 1599. Blijkt hieruit, dat de benoeming van Philippus al lang in kannen en kruiken was en dat hij sinds februari 1599 in relatie stond met de Leidse universitaire autoriteiten? Wij zullen later zien, dat hij vermoedelijk in laatstgenoemde maand vanuit Engeland naar het vasteland is overgestoken.

Philippus Ferdinandus werd dus op 9/10 augustus 1599 aangesteld tot *professor* en wel in het Arabisch, niet tot lector. Men bedenke, dat de toenmalige benaming van „lector" geenszins beantwoordt aan het hedendaagse begrip. Sinds 1577 was het nl. gebruikelijk aan sommige personen toestemming te verlenen in een of ander vak" te lezen of te demonstreren", zonder dat hen enige „rang" of „stand" werd toegekend; deze personen werden „lector" genoemd. Een jaarwedde werd niet gegeven, wel een beloning of verering door geschenken. Bij een lector bestond wel de hoop op een professoraat, doch dikwijls ging deze verwachting niet in vervulling, dan wel werd bij de aanstelling aanstonds met nadruk verklaard, dat deze gegeven werd zonder enige hoop op een dergelijke benoeming¹¹⁾. Bij Philippus werd door Curatoren direct een wedde vastgesteld en gesproken van zijn „professie".

Het pleit voor de bijzondere activiteit van de Leidse universitaire autoriteiten, dat zij in 1599 besloten een afzonderlijke leerstoel voor het Arabisch te vestigen. Zij waren ervan overtuigd, dat de kennis van deze taal bij het toenemende handelsverkeer met het Mohammedaanse Oosten hier te lande

⁹⁾ Ald. blz. 117.

¹⁰⁾ Ald., Bijlagen blz. 384/385.

¹¹⁾ Zie C. A. SIEGENBEEK VAN HEUKELOM-LAMME en O. C. D. IDENBURG-SIEGENBEEK VAN HEUKELOM, *Album scholasticum* (1941), Voorwoord, blz. XI.

moeilijk gemist kon worden. Afgescheiden van deze aan de praktijk ontleende beweegreden, was het de toenmalige beoefenaars van het Arabisch in het bijzonder om drie motieven van meer ideële aard te doen; men achtte nl. de kennis van deze taal van betekenis voor de beoefening van de geneeskunde, wiskunde en andere vakken van exacte wetenschap, als hulpmiddel bij linguïstische studiën en voor de propaganda van het Christendom in Mohammedaanse landen¹²⁾. Intussen kon in Westelijk Europa slechts het Collège de France te Parijs zich erop beroemen aandacht aan het Arabisch te besteden: de befaamde Guilielmus Postellus had aan deze instelling als „mathematicorum et peregrinarum linguarum regius interpret” o.a. Arabisch gedoceerd (1538-1543), daarna Arnoult de L'Isle, terwijl in 1599 Stephanus Hubertus tot professor in genoemde taal te Parijs werd benoemd en tevens tot lijfarts van de koning.

III

Welke der geciteerde biografieën van Philippus Ferdinandus vermeldt nu, dat hij in augustus 1599 te Leiden hoogleraar werd in het Arabisch? Het antwoord moet luiden: geen enkele, immers — om van de anderen maar te zwijgen — Mej. JUYNBOLL maakt hem eerst hoogleraar in 1600, terwijl *The Jewish Encyclopedia* zegt: „the same year (1598) he was attracted to Leyden by Joseph Scaliger, who obtained a professorship for him”. Dit laatste volgt uit een passage in een brief van Scaliger aan Casaubonus dd. 12 januari 1602, die vrij vertaald, aldus luidt: „Ach was die beroemde Stephanus Hubertus maar hier komen wonen! Ik had wel van de Curatoren der Leidse Akademie gedaan gekregen, dat hij als professor werd aangenomen. Twee jaar geleden is daartoe door mijn toedoen benoemd een tot het Christendom bekeerde Jood, die mijn leermeester was bij het bestuderen van de Talmoe, doch deze stierf en liet mij met mijn studiën alleen”¹³⁾.

Op 6 november 1599 richtte Philippus Ferdinandus zich met een in uitstekend Latijn opgesteld en met een duidelijke hand geschreven verzoekschrift tot de Leidse Curatoren (fig. 24) „Telkens wanneer ik” — zegt hij daarin — „denk aan de buitengewone welwillendheid om mij, een vreemdeling, in Uw midden op te nemen en toe te laten tot een professoraat in de Arabische letteren, komt mij steeds weder mijn plicht voor ogen en dan smee ik de Almachtige God, dat hij mijn werk genadiglijk begunstigt en mij in staat stelt mij tegenover mijn hoorders ijverig, trouw en onbaatzuchtig te betonen. En van deze gezindheid en dit streven zullen vele geloofwaardige personen

¹²⁾ Zie Mej. JUYNBOLL, blz. II.

¹³⁾ SCALIGER, *Epistolae*, blz. 208: „Utinam ille Hubertus huc se recepisset. Impetrassem a Curatoribus Academiae, ut ad professionem admitteretur. Hoc meo suffragio adeptus fuit ante biennium quidam ex Judaeo Christianus, quo ego in Talmud praeceptore usus sum. Sed ille obiit diem, et mea studia orba reliquit”.

*Amplissimis. nobilissimis, prudentissimisque.
Domini D.D. Curatoribus academiae
et Consulis urbis Leydensis
Domini suis honorandis.*

*Quotiescunque amplissimum viri, singularis illa in me peregrino excipiendo
et ad Arabicarum Literarum professionem admittendo benignitas in mentem
venit (venit autem sapientia) toties officij recorder, et id a Deo optima
maximo cumprimis precor, ut labores meos clementer secundet: quo auditoribus
meis diligentiam, et debitam A.V. fidem et Charitatem prestare valeam.
Atque huius animi ac studij mei testes locupletes esse poterunt non pauci, qui
partim publice docentem audiunt, partim privata industria mea mures videntur;
et praecipue viri doctissimi D. Doctores, qui discipuli mei sunt, et singulis diebus
meum conversantur. In eo enim totus sum pro virili, ut linguarum
orientalium institutio in hac academia excolatur ac vigeat, tam in Hebraica
quam in Commentariis Rabbinorum, et Synaca, in diversis bonis privatim.
Verum dum accuratè Spartam quam nactus sum A.V. beneficio, ornare contendo,
tria potissimum ex eodem fonte profecta, tam honestos et laudabiles conatus
non parum remorantur, familiae absentia, Librorum quibus opus habeo moera,
et auditorum spes dubia. Etenim cum professio mea mihi non sit dubius
certo promissa, quam in sex mensium spacium; nec familiam meam cum meo
damno absentem advocare, nec libros necessarios mihi comparare possum, siue
temeritatis nota: nec auditores tam propensi sint ad linguas Orientales discendas
et certos in Libris coemendis sumptus faciendos, professione adhuc dubia.
Quamobrem spero fore ut pro egregio illo A.V. ad Academiae utilitatem promovendo
studio, in tam honesta causa et mei et auditorum habeatis rationem, et pro-
fessionem mihi demandatam omnino, aut saltem in annis certos confirmetis:
idque à V.A. Supplex oro, ac obsecro. Quod si ut confido a Vestra Ampl. obtineam,
dabo sedulo operam, ne Amplitudine Vestrae huius clementiae unquam possint
Valere felices Viri Amplissimi. Leyda 15. 10. 1599. Novemb. VI.*

A.V.

adulterissimus

Philippus Ferdinandus.

Fig. 24. Verzoekschrift van Philippus Ferdinandus aan de Curatoren der Leidse Universiteit d.d. 6 nov. 1599.

Foto: Universiteitsbibliotheek Leiden

kunnen getuigen, die hetzij mijn openbare colleges bijwonen, hetzij dagelijks van mij privaates ontvangen, vooral reeds gepromoveerde doctoren, die mijn leerlingen zijn en iedere dag met mij verkeren. Want ik tracht bijzonder mijn best te doen om het onderwijs in de Oosterse talen aan de Leidse Akademie tot bloei te brengen, door op verschillende uren privaates te geven zowel in het Hebreeuws als in de Rabbijnse commentatoren en het Syrisch. Maar terwijl ik er nauwgezet naar streef het ambt, dat ik door Uw gunstbetoon heb verkregen, zo goed mogelijk uit te oefenen, worden mijn lofwaardige pogingen door drie oorzaken, die aan dezelfde bron ontsproten zijn, op niet geringe wijze gedwarsboomd, nl. door de afwezigheid van mijn familie, door het gebrek aan boeken, die ik nodig heb en door de onzekerheid waarin mijn leerlingen verkeren. Immers aangezien ik slechts voor de tijd van zes maanden tot professor ben benoemd, kan ik noch mijn familie zonder schade te lijden laten overkomen, noch mij de nodige boeken verschaffen zonder mij aan schandelijke roekeloosheid schuldig te maken, noch mijn leerlingen, die verlangend zijn Oosterse talen te bestuderen, bepaalde uitgaven laten doen om boeken te kopen. In verband hiermede hoop ik, dat U mij in mijn professoraat wilt bevestigen voor onbepaalde tijd of althans voor een bepaald aantal jaren. Als U hiertoe, zoals ik vertrouw, zou willen overgaan, zal ik oprecht mijn best doen, opdat U nimmer berouw zult hebben van Uw goedgunstigheid" ¹⁴⁾.

Een bewijs voor de grote achting, die Philippus Ferdinandus in Leidse kringen genoot, is wel het feit, dat Curatoren nog dezelfde dag (6 november 1599) een beslissing namen op zijn verzoek. Zij stelden hem met ingang van 8 februari 1600 — wanneer dus de zes maanden, waarin hij op proef moest werken, zouden zijn geëxpireerd — voor de tijd van drie jaar aan tot „professor linguae arabicae” op hetzelfde door hem reeds genoten salaris van f. 25.— per maand of f. 300.— per jaar en legden hem bovendien f. 100.— extra toe om zijn familie uit Engeland te laten overkomen en zijn schulden aldaar te betalen. Voor hoogleraar in het Hebreeuws kwam hij dus blijkbaar niet in aanmerking; in de bestaande vacature zou eerst in 1601 worden voorzien door de benoeming van Philippus Ferdinandus' leerling Willem Jacobsz. van der Kodde, alias Guilielmus Coddæus, een boerenzoon uit Warmond, tot hoogleraar in laatstgenoemde taal.

Helaas heeft Philippus Ferdinandus niet lang van het voor hem zo gunstige getij kunnen profiteren. Zoals wij hierboven vermeldde, heeft Molhuysen aan het licht gebracht, dat hij vóór 10 februari 1600 overleed en dat Curatoren op die dag besloten zijn schulden te betalen. Wij zullen zo straks zien, dat hij toenmaals reeds ongeveer twee maanden dood was.

In verband met de minder gunstige toestand van zijn nalatenschap staat

¹⁴⁾ *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, I, blz. 387*/388*, no 334. In de vertaling zijn enige niet ter zake doende uitweidingen weggelaten.

ook de door MOLHUYSEN gepubliceerde uitdelingslijst in de desolate boedel van Philippus Ferdinandus¹⁵⁾, in welke lijst hij wordt aangeduid als „meester Phillips Ferdinandus, in zijn leven professor in de Arabische spraecke in de (Leidsche) Universiteit”, waaruit blijkt, dat hij aan een der universiteiten van het vasteland of van Engeland de graad van *magister artium liberalium* had behaald.

De baten van de desolate boedel bedroegen slechts 17 gulden, 14 stuivers en 8 penningen, die in het sterfhuis waren aangetroffen, verder 38 gulden en 7 stuivers als opbrengst van Philippus Ferdinandus' boeken, die op 15 april 1600 in het openbaar waren verkocht en 36 gulden en 6 penningen als opbrengst van zijn meubelen, die op 27 april 1600 eveneens publiekelijk waren geveild, in totaal 91 gulden, 21 stuivers en 14 penningen. De preferente schulden bedroegen 83 gulden, 38 stuivers en 8 penningen, de niet-preferente 228 gulden, 8 stuivers en 8 penningen. Voor de concurrerende schuldeisers ten getale van negen, bleef dus slechts een bedrag van 7 gulden, drie stuivers en 6 penningen ter verdeling over. Men kan aannemen, dat Curatoren hun belofte gestand hebben gedaan en deze schuldeisers ten volle hebben betaald. Van de crediteuren, wier vorderingen preferent waren, noemen wij Adriaen de Reck, de huisheer van Philippus, en Mr. Damiaen Weyssen, een chirurgijn, die Philippus tijdens zijn ziekte „ende zulcx tot het uysterste” had behandeld. Onder de concurrente crediteuren vallen op Jan Jansz. Orlers, de bekende Leidse boekhandelaar en historieschrijver, wegens aan Philippus geleverde boeken, niet minder dan drie lakenkopers (Jasper Nollens, Claes Jacobsz. van Berckel en Samuel Barten) wegens geleverde stoffen voor kleding, de dienstmaagd Anna ter zake van loon „als by dezelve meester Phillips gewoont hebbende”. de herbergier Cornelis Huygensz. Gael en een tweetal apothekers (Franchoy de Baloch en Christiaen Poret) ter zake van verkochte geneesmiddelen. De uitdelingslijst is gedateerd 2 mei 1601.

Uit het vorenstaande blijkt nog, dat Philippus na zijn benoeming tot professor het huis van Rudolph Snellius aan het Pieterskerkhof te Leiden, waar hij in de kost lag, heeft verlaten en met een dienstmaagd als het ware een eigen huishouding heeft opgezet ten huize van Adriaen de Reck. En dat hij met de allures van een grand seigneur door Leiden rondwandelde, blijkt uit het feit dat hij bij zijn dood voor f. 130.— bij lakenkopers in het krijt stond.

Wij willen thans nog onder de loep nemen de o.a. door Molhuysen aangehaalde brief van Scaliger aan Johannes Drusius, destijds hoogleraar in het Hebreeuws aan de Franeker universiteit, die enkele interessante bijzonderheden omtrent Philippus Ferdinandus bevat¹⁶⁾. Deze brief luidt in vertaling aldus:

¹⁵⁾ Ald. blz. 404*-406*, no. 346.

¹⁶⁾ SCALIGER, *Epistolae*, no. 293, blz. 594: „Jano Drusio. Non possum dissimulare, mi Drusi, dolorem, quem ex morte Philippi Ferdinandi ex Judæo Christiani capio:

„Aan Janus Drusius. Ik kan niet verhelen, waarde Drusius, dat ik zeer smartelijk getroffen ben door de dood van Philippus Ferdinandus, een tot het Christendom bekeerde Jood, die ons voor altijd verlaten heeft enerzijds op een te jonge leeftijd, anderzijds op een voor mijn studiën zeer ongeschikt ogenblik. Want wij hadden te zamen met groot succes en met niet minder genoeg veel in de Talmoed gelezen. Sinds Philippus ziek werd, heb ik geen Hebreeuws boek meer aangeraakt, zodat de Hebreeuwse studie scheen mee te treuren. Zoals bij de Joden gebruikelijk is, had hij de Talmoed van jongs af aan zonder enig grammaticaal onderricht uit het hoofd geleerd. In verband hiermede werd hij dikwijls door mij op grammaticaal gebied terechtgewezen en niet ongaarne door ons op fouten opmerkzaam gemaakt. Verbazingwekkend was zijn geoefendheid in de Talmoed, hetgeen alleen een Jood kan overkomen, die daarin van zijn jeugd af aan is onderricht. Onze Christenen stellen tevergeefs te dien aanzien pogingen in het werk; zij kunnen niets van deze literatuur behoorlijk begrijpen zonder hulp van een Jood, die zelf hierin onderwijs heeft gehad. In ernst kan ik verzekeren, dat ik van Philippus geleerd heb, dat behalve Joden niemand mij hierin kan onderwijzen. Veel spreekwijzen heb ik verzameld, die ik bewaar voor het door U begonnen werk „Commentarium verborum”. . . .”

De brief is gedateerd: „Lugduni Batavorum, XII. Kalend. Ianuarii Iuliani CIOIOXCIX”, d.i. te Leiden, 21 december 1598. Uit het voorgaande blijkt duidelijk, dat deze datum fout is en moet zijn: 21 december 1599. Scaliger heeft zich eenvoudig aan het eind van het jaar verschreven, zoals wij zo vaak doen aan het begin van het jaar. Maar hierdoor komen wij in de eerste plaats te weten, hoe de Engelse naslagwerken komen aan het jaar 1598 voor het overlijden van Philippus Ferdinandus, en kunnen wij in de tweede plaats zijn dood preciseren tussen 6 november en 21 december 1599. En omdat Philippus nogal lang ziek is geweest, heeft hij vermoedelijk in de eerste helft van december 1599 het tijdelijke met het eeuwige verwisseld. Hij is dus te Leiden slechts ongeveer drie à vier maanden professor geweest. Merkwaardig is, dat

qui neque pro aetate mature, neque pro studiis meis opportune nos dereliquit. Jam multa in Talmud magno cum fructu, neque minore voluptate, una legeramus. Ex quo ille in morbo incidit, nihil Hebraicarum literarum attigi, ut ipse mihi Hebraismus lugere videatur. Talmudica, ut est mos et institutum Judaicum, sine ullis praeceptionibus grammaticis jam a puero memoria didicerat. Quare a me saepenumero in grammaticis castigabatur; neque ipse invitatus a nobis monebatur. Mira tamen ejus, et quanta non nisi in hominem Judaeum, eumque a puero informatum, potest cadere, in Talmudicis exercitatio erat. Quae certe frustra Christiani nostri conantur: qui nihil illarum literarum sine praesidio hominis Judaei et Judaice instituti, perfecte tenere possunt. Hoc ego et mihi semper persuasi; et verum esse, reipse sum expertus. Hoc serio affirmare possum, me ab eo didicisse, quod praeter Judaeos nemo me docere poterat. Multas *παροιμίας* καὶ παροιμιώδη collegi, quae tibi ad perpetuandum Commentarium verborum à te inceptum reservo. Quum usum eorum tibi veniet, ea à me expecta, et me ama. Vale. Lugduni Bat., XII. Kalend. Ianuarii Iuliani CIOIOXCIX”.

uitgerekend het jaar 1599 door geen van zijn biografen als het jaar van zijn overlijden is aangewezen.

IV

Over welke gegevens voor een betrouwbare levensbeschrijving van Philippus Ferdinandus kunnen wij thans beschikken?

Philippus was, vermoedelijk omstreeks 1555, in Polen geboren uit vrome Joodse ouders en had zich van zijn prille jeugd af geoefend in het lezen van de Talmoed, van welke hij — zoals bij de Joden gebruikelijk was — grote gedeelten uit het hoofd had geleerd, zonder zich daarbij rekenschap te geven van de grammaticale regels van het Hebreeuws. Hij had gereisd door Oost-Europa en verschillende Oosterse landen en had zich daardoor grote kennis verworven van het Arabisch, Aramees en Syrisch, terwijl hij tevens Pools en wellicht ook andere Slavische talen beheerste. Mede had hij zich bekwaamd in het Latijn en Grieks. En als wij bedenken, dat het Jiddisch vermoedelijk zijn moedertaal was, dan moeten wij besluiten, dat Philippus een uitgesproken talenknobbel had. Omstreeks 1585 had hij zich Katholiek laten dopen. In Engeland aangeland, bezocht hij — na blijkbaar inmiddels tot het Protestantisme te zijn overgegaan — de universiteit van Oxford en liet hij zich op 16 december 1596 in het matrikel van Cambridge inschrijven; in laatstgenoemde stad gaf hij in 1597 de Latijnse vertaling uit van de 613 voorschriften van de Pentateuch (zoals Abraham ben Kattani deze had verzameld) in de Bomberg-Bijbel. Tijdens zijn verblijf in Engeland, waar hij mogelijk de graad van magister artium liberalium behaalde, had Philippus met grote armoede te kampen. In verband hiermede genoot hij een tijdlang met zijn gezin een toelage van het „Domus conversorum” te Londen, een door koning Hendrik II van Engeland gesticht tehuis, waar gedoopte Joden kost en inwoning konden verkrijgen. Een kwitantie betreffende deze toelage tekende hij 3 februari 1599¹⁷⁾ in het Latijn, Hebreeuws en Grieks. Hoogstwaarschijnlijk nog in dezelfde maand stak hij, blijkbaar op verzoek van Joseph Scaliger, naar het continent over en vestigde zich te Leiden, waar hij hoopte zich in academiekringen een bestaan te scheppen. Hij was daar een merkwaardige verschijning, niet alleen omdat hij de eerste oostjoodse intellectueel was, die zich in Holland vestigde, maar ook omdat hij een groot kenner was van het Hebreeuws, een taal waarin de Hollandse theologen uit die tijd bijzonder veel belang stelden. Weliswaar hadden zich reeds sinds 1590 een aantal Joodse kooplieden met hun familie uit het Iberisch schiereiland in Amsterdam neergezet, doch dit waren katholieke Marranen, wier kennis van het Hebreeuws niet groot was¹⁸⁾.

Het is begrijpelijk, dat Philippus Ferdinandus al spoedig na zijn komst te

¹⁷⁾ ZWARTS en *The Jewish Encyclopedia* geven op: 3 februari 1598, volgens de toenmaals in Engeland gebruikelijke jaartijl (het jaar begon er op 25 maart).

¹⁸⁾ J. D'ANCONA in de *Geschiedenis der Joden in Nederland*, I (1940), blz. 201 e.v.

Leiden aldaar zeker aanzien genoot. Vooral mocht hij zich zeer in de gunst van Scaliger verheugen, die zich echter somtijds aan zijn weinige grammaticale kennis ergerde, doch moest erkennen, dat alleen een Jood in staat was de Talmoed te expliceren. Behalve Scaliger stond ook Joannes Drusius, de hoogleraar in het Hebreeuws te Franeker, met Philippus in relatie; Drusius vertelde later hoe de Joodse professor zich verbaasde over het gemak waarmee zijn gelijknamige jonggestorven zoon (1588-1609) op zevenjarige (lees: elfjarige) leeftijd de Psalmen uit het Hebreeuws kon vertalen¹⁹). Bij deze beide professoren voegde zich de kostbaas van Philippus, de hoogleraar in de wiskunde Rudolph Snellius, die een goed kenner was van het Hebreeuws.

Door Scaliger's steun werd Philippus op 9/10 augustus 1599 voor de tijd van zes maanden tot hoogleraar in het Arabisch benoemd aan de Leidse universiteit tegen de gebruikelijke wedde van f. 25.— per maand. Zelfs werd hem een professoraat in het Hebreeuws in het vooruitzicht gesteld. Philippus werd daarop 11 augustus 1599 in het register der Leidse studenten ingeschreven.

De professor heeft ons zelf medegedeeld, dat zijn lessen in het Arabisch en ook zijn privaattlessen in het Hebreeuws zeer werden gewaardeerd, ook door afgestudeerden. Van zijn leerlingen in eerstgenoemde taal kennen wij slechts Guilielmus Coddaeus, die de eerste beginselen van het Arabisch bij hem leerde en later — toen hij reeds professor in het Hebreeuws was te Leiden — zijn studiën voortzette onder Thomas Erpenius²⁰). Maar ook de Arabist Hadrianus Guilelmi (alias Adriaan Willemsz.), protégé van Scaliger en Leids student sinds 1595, moet zijn colleges hebben gevolgd²¹). Meer is ons van zijn onderwijs in het Arabisch niet bekend.

De Leidse geleerde wereld heeft intussen nauwelijks vier maanden van de lessen van Philippus Ferdinandus na diens benoeming tot professor kunnen profiteren. Op 6 november 1599 verzocht hij dringend aan Curatoren om een vaste aanstelling als hoogleraar. Nog diezelfde dag werd hij met ingang van 8 februari 1600 tot professor in het Arabisch aangesteld voor de tijd van drie jaar tegen een jaarwedde van f. 300.—; bovendien werd hem een bedrag van f. 100.— toegezegd om zijn familie uit Engeland te laten overkomen en zijn schulden aldaar te betalen. Al spoedig echter na de beslissing van Curatoren werd hij ziek; hij stierf vermoedelijk in de eerste helft van december 1599 op ongeveer 45-jarige leeftijd. Scaliger erkende in een brief aan Drusius dd. 21 december 1599, dat hij door het overlijden van Philippus Ferdinandus zeer was getroffen. Tragisch is, dat hij in dergelijke armoedige omstandigheden

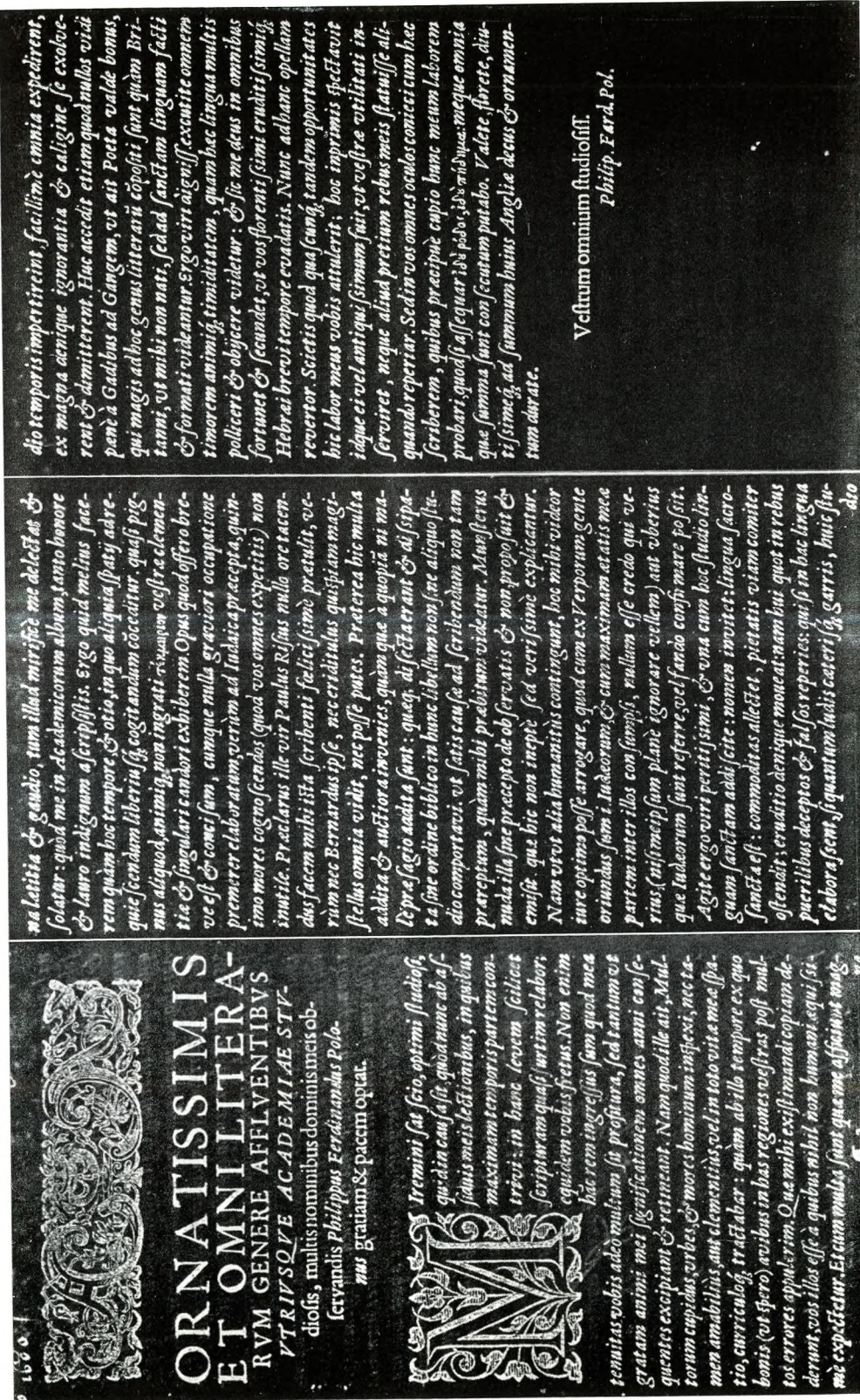
¹⁹) DRUSIUS in zijn *Praefatio Praeteritorum in Novum Testamentum* (Amsterdam 1632).

²⁰) *Illustrium Hollandiae et Westfrisiae ordinum alma Academia Leidensis* (1614), blz. 47.

²¹) De uit Vlissingen afkomstige Hadrianus Guilelmi, een kenner van de Koran als geen tweede in Europa, vertrok in 1602 ter voortzetting van zijn studies naar Parijs, waar hij reeds in juli 1604 op 27 jarige leeftijd overleed, vgl. CASAUBONI *Epistolae* (1709), blz. 152-214, en JUYNBOLL, blz. 186/187.



Titelpagina en inhoudsopgave van *Hac sunt verba Dei* van Philippus Ferdinandus (Cantabrigide 1597; op $\frac{3}{4}$ van de ware grootte).



Voorwoord van Haec sunt verba Dei (op 3/4 van de ware grootte).



Foto British Museum

stierf, dat hij vanwege de universiteit begraven werd om te voorkomen, dat dit door het gasthuis moest geschieden ²²⁾. Zijn schulden werden door de academische autoriteiten betaald.

V

Wij zouden het hierbij kunnen laten, ware het niet, dat in de eerste plaats in de biografie van ZWARTS in het *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* de titel van het door Philippus Ferdinandus uit het Hebreeuws in het Latijn vertaalde werk zeer summier wordt opgegeven, terwijl in de tweede plaats als bron voor deze biografie slechts wordt opgegeven een compilatorisch artikel in een andere encyclopedie, i.e. een volkomen ontoelaatbare verwijzing. Zoals wij zagen, verwijst het artikel in *The Jewish Encyclopedia* wederom naar een artikel in een biografisch woordenboek (nl. naar de *Dictionary of national biography*), maar gelukkig daarnaast naar verschillende werken waarin gegevens omtrent Philippus Ferdinandus te vinden zijn. Wij kunnen verwachten, dat daarin het een en ander betreffende het verblijf van de geleerde in Engeland is te lezen.

Het werk van Philippus Ferdinandus, waarvan de juiste titel o.a. in de *Dictionary of national biography* ²³⁾ en door STEINSCHNEIDER ²⁴⁾ wordt opgegeven, bleek in geen enkele openbare bibliotheek in Nederland aanwezig te zijn. De bibliotheek van het Brits Museum te Londen, de Bibliotheca Bodleiana te Oxford en de Universiteitsbibliotheek te Cambridge bezitten er echter alle een exemplaar van; de titel luidt als volgt (PL. XXIV links):

Haec sunt verba Dei, etc. Praecepta in monte Sinai data Iudaeis sunt 613. quorum 365 negativa, et 248 affirmativa, collecta per Pharisaenum Magistrum Abrahamum filium Kattani, et impressa in Bibliis Bombergiensibus, anno à mundo creato 5288 Venetiis, ab authore Vox Dei appellata: translata in linguam Latinam per Philippum Ferdinandum Polonum. Hic accesserunt nonnulla quae sequens pagina indicabit ²⁵⁾. Cum licentia omnium primariorum virorum

²²⁾ Mededeling van de vorige Leidse archivaris zonder opgave van bron.

²³⁾ Deel 18 (1889), blz. 313.

²⁴⁾ M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (Berolini 1852-'60), I, kol. 980, no. 5053, met verwijzing naar J. C. WOLFIUS, *Bibliotheca hebraea*, I (Hamburgi 1715), blz. 979, III (1927), blz. 62.

²⁵⁾ De volgende bladzijde bevat een Index rerum. 1. Post praecepta Iudaica. Sequuntur illorum festa quae observantur, tam à lege, quàm Rabbini petita. 2. Septem praecepta data filiis Noachi. 3. Synopsis cibi Iudaici. 4. De personis à testimonia perhibendo prohibitis. 5. De 4 generibus poenarum, et mortis. Et quibus personis debentur. 6. Tredecim fundamenta Iudaeorum [Mosis Maimonidis]. 7. Levis disputatio de accentibus ex Elia [Levita] Germano. Num de monte Sinai annon. et de Keri et Cathiu. 8. Nugae Rabbini Iacob [b. Ascher] Bagual ha Turim supra primum caput Geneseos. 9. Quaedam notae Mozoriticae. 10. De alphabeto maiusculo ubi invenitur in Bibliis. 11. 13 figurae per quas interpretantur suam legem. 12. Nomina legis varia ex Chimhio in Psal. 119 (PL. XXIV rechts).

in inclyta et celeberrima Cantabrigiensi Academia. Cantabrigiae, ex officina Legat. 1597 ²⁶⁾).

De inleiding, die Philippus Ferdinandus aan het eigenlijke werk doet voorafgaan, luidt in vertaling als volgt ²⁷⁾:

„Ik weet zeker, dat gij U met verbazing afvraagt, waarde studenten, wat er aan de hand is, nu ik van mijn menigvuldige colleges — waarmee ik het grootste deel van mijn tijd heb gevuld — als het ware stilletjes terugval tot dit om zo te zeggen onbelangrijke geschrift; toch doe ik het terwijl ik op U steun. Immers ik heb deze zaak niet aangepakt, omdat mijn onbelangrijkheid U zozeer tot voordeel zal strekken, maar alleen opdat allen, die dit jaar mijn colleges volgen, de dankbare en welgevallige betekenis van mijn geest mogen ontvangen en behouden. Want — zoals de bekende dichter (Homerus) zegt — „begerig naar veel dingen heb ik de steden en zeden der mensen aanschouwd”, maar nimmer werd ik beminnelijker of barmhartiger in de gehele loop van mijn leven behandeld, dan sinds het ogenblik waarop ik onder (naar ik hoop) goede voortekenen in deze Uwe streken na vele omzwervingen ben geland. Deze hebben mij de gelegenheid gegeven om te menen, dat gij mensen zijt, van wie niets niet-menselijks verwacht kan worden. Enerzijds zijn er vele dingen, die mij grote vreugde en blijdschap verschaffen, anderzijds verheugt en troost mij vooral dit bijzonder: namelijk het feit dat gij mij, een zo grote eer en lauwerkrans onwaardig, in het Album van de academici hebt ingeschreven. Wat zou ik dus beter kunnen doen dan in deze tijd van rust, waarin mij enige ruimte wordt toegestaan om tot mijzelf te komen en wat vrijer te denken, dan als het ware een onderpand van dankbaarheid en een getuigenis van een niet ondankbare geest aan het licht te brengen voor Uwe barmhartigheid en bijzondere oprechtheid. Het werk, dat ik U aanbied, is kort en bondig, en werd geschreven, toen ik door geen zwaardere bezigheid in beslag genomen werd, maar is niet zonder nut om de Joodse geboden, ja zelfs om (wat gij allen vraagt) hun zeden te leren kennen. De beroemde Paulus Risius ²⁸⁾, de man die met geen mond verzwegen moet worden, heeft mij, die dit heeft geschreven, de fakkel

²⁶⁾ Formaat 4^o, 36 ongenummerde bladen, signatuur A⁴-H⁴. Zie A. W. POLLARD and G. R. REDGRAVE, *A short-title catalogue of books printed in England 1475-1650* (London 1926), i.v. Abraham Aben Hassan the Levite.

²⁷⁾ Deze vertaling en talrijke verdere aanwijzingen dankt de schrijver aan de Heer C. M. BRUEHL te Amsterdam, die Scaliger tot object van zijn studie heeft gekozen en o.a. in het Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (1960) een artikel over deze geleerde heeft gepubliceerd.

²⁸⁾ D.i. Paulus Ric(c)ius, een Joodse convertiet uit de 16de eeuw, in Pavia leraar in de filosofie, later arts aan het hof van keizer Maximiliaan I, stond in dienst van Mattheus Lang, bisschop van Gurk, nam deel aan de Rijksdag van Augsburg (1518) en was in briefwisseling met Ulrich von Hutten; Luther noemt hem in zijn Tischreden van 1540 (zie Weimarer uitgave van Luther, IV, 1916, blz. 613). Hij was bekend om zijn kennis van Talmoed en Kabbala.

op zeer gelukkige wijze vooruitgedragen, maar ook Bernardus zelf, noch een of andere met zijn kennis pronkende geleerde, heeft alles gezien en men zou ook niet kunnen menen, dat dit mogelijk was. Bovendien zult gij hier veel toegevoegde en uitgebreidere zaken vinden, dan datgene wat door iemand — als ik mij niet vergis — is bijeengebracht: onderwerpen, die gescheiden en verstrooid waren, heb ik zonder de Bijbelse volgorde in dit boekje niet zonder enige inspanning bijeengebracht. Zodat er — dunkt mij — voldoende reden is om dit boek te schrijven, dat niet zozeer geroofde als wel mij gegeven zaken bevat ²⁹⁾. Munsterus heeft een en ander naakt, zonder voorschrift over wat geobserveerd is en wat niet, voorgedragen en uitgegeven ³⁰⁾. Dit wordt hier niet onbekwaam, maar zeer naar waarheid uiteengezet. Want hoe ook andere dingen, op menselijke wijze, iemand ten deel vallen, zo meen ik toch hierop met het grootste recht aanspraak te kunnen maken: namelijk dat ik geloof — doordat ik ontsproten ben uit het volk der Besnedenen, d.w.z. der Joden, en omdat ik het grootste deel van mijn leven temidden van hen heb doorgebracht — dat er niemand is, die meer naar waarheid (tenzij ik mijzelf volkomen wilde negeren) of uitvoeriger verslag kan uitbrengen van wat der Joden is of dit door te spreken kan bevestigen. Welaan dus, zeer kundige lieden, en leert tegelijk met deze studie de heilige taal: moge de naam U uitnodigen: bijzonder heilig is die taal: moge de doelmatigheid ³¹⁾ U aanlokken, met blijdschap toont zij U de weg der vroomheid; moge ten slotte de geleerdheid U in beweging brengen. Want och hoevelen zult gij vinden, die in hun jonge jaren bedrogen en teleurgesteld zijn: die als zij in deze taal zouden doorstuderen, als zij de tijd waarin zij spelen en tegen anderen kletsen, aan deze studie zouden besteden, dan ook alles heel gemakkelijk te voorschijn zouden brengen; dan zouden zij zich van een grote onwetendheid en duisternis tenslotte verlossen en bevrijden. Daar komt ook nog bij dat ik bijkans geen mensen heb gezien van Gades (d.i. Cadix) tot aan de Ganges — zoals een zeer goed dichter zegt — die groter aanleg hebben voor deze literaire tak van wetenschap als de Engelsen; zodat het mij toeschijnt dat zij weliswaar niet geboren, maar gemaakt en gevormd zijn voor de heilige taal. Dus, zeer waardige mannen, legt alle vrees en schuchterheid des geestes af, die deze taal velen schijnt in te boezemen en in de weg te staan: en moge God mij aldus in alles zegenen en begunstigen, dat gij als zeer schitterende en zeer ontwikkelde kenners van het Hebreeuws in korte tijd van hier zult weggaan. Nu keer ik terug tot dit werkje. Gij zult

²⁹⁾ D.w.z. ik wil in mijn werk niet ergens anders afgekeken dingen vertellen, maar alleen die onderwerpen behandelen, die ik — omdat ik erin opgegroeid ben — ook aan jullie mededelen kan.

³⁰⁾ Sebastian Münster (1489-1552), de bekende Duitse geleerde, gaf o.a. een Hebreeuwse Bijbel uit met vertaling (1534/35), benevens een tweede druk van Reuchlin's Hebreeuwse grammatica.

³¹⁾ „Commoditas” is doelmatigheid, maar ook „juist tijdstip” en „voordeel”.

weten wat en welke mogelijkheden deze mijne arbeid U zal brengen; dit heeft het in de allereerste plaats onder ogen gezien en dit is zelfs wel het uitgangspunt geweest, dat het nl. Uw belang zou dienen; en ik zal nooit bevonden worden, enige andere beloning voor mijn moeite te hebben vastgesteld. Maar ik heb op U allen de ogen gericht, toen ik dit schreef, U van wie ik in het bijzonder wens, dat door U mijn werk wordt goedgekeurd, als ik dit zal bereiken — „hier is Rhodus, hier spring”³²⁾ — dan zal ik geloven alle hoogste dingen bereikt te hebben. Vaart wel, bloeit en houdt het uit tot in lengte van dagen, tot de hoogste roem en sier van dit Engeland. Philippus Ferdinandus Polonus, U allen zeer toegedaan” (PL. XXV).

Voor de kennis van de handel en wandel van Philippus Ferdinandus is dit voorwoord niet oninteressant. In de eerste plaats komen wij te weten, dat Philippus zich nog geheel Jood voelt en dat hij het grootste gedeelte van zijn leven onder de Joden heeft doorgebracht. In de tweede plaats blijkt hij goed op de hoogte te zijn van de Griekse en Latijnse literatuur; mogelijk heeft hij dus gestudeerd aan een van de universiteiten op het continent. Dan wordt bevestigd de mededeling van Zwarts, dat hij in het Album der universiteit van Cambridge is ingeschreven; aan deze instelling geeft hij in 1597 colleges in het Hebreeuws. Na vele omzwervingen heeft hij zich in Engeland gevestigd, waar hij goed is ontvangen en zijn kennis van het Hebreeuws wordt gewaardeerd. Hij publiceert thans in de vacantiетijd ten behoeve van zijn studenten de Latijnse vertaling van 613 voorschriften (geboden en verboden) van de Joodse wet, eertijds in het Hebreeuws met verwijzingen naar Maimonides samengesteld door een zekere Abraham ben Hassan de Leviet als randglossen bij een door laatstgenoemde afgeschreven exemplaar van de Pentateuch en daarna als appendix gedrukt onder de naam *Minjan ha-Mizwot* in de eerste Rabbijnse Bijbel *Mikraot Gedolot* van Daniël Bomberg te Venetië (1517). Philippus noemt het werk — dat hij samenstelde tijdens een ambteloze periode — *Kol Adonai* en geeft de oorspronkelijke auteur de naam van „Abraham filius Kattani”; hij voegt er, eveneens in het Latijn, aan toe een aantal uittreksels uit de Rabbijnse literatuur. Philippus’ vertaling van Abraham ben Hassan is herdrukt in het werk *De moderna theologia Judaica* (Herborn 1694), blz. 447 e.v.³³⁾.

VI

Wanneer wij nu nagaan hetgeen in verschillende bronnen nog te vinden is over Philippus Ferdinandus’ leven vóór zijn verblijf in Leiden, dan treft ons in de eerste plaats een passage in Scaliger’s *Elenchus Trihaeresii Nicolai Serarii*, die als volgt luidt: „Ik heb Philippus Ferdinandus gezien, een Christen

³²⁾ Er staat: ἰδοὺ ῥόδος, ἰδοὺ πῆδημα.

³³⁾ Vgl. de *Encyclopaedia judaica*, I (Berlin 1928), s.v. Abraham ben Chassan ha-Levi.

van Joodse origine, een man die zeer veel talen kent, die in Constantinopel veelvuldig omgang heeft gehad met Karaieten en deze door en door heeft leren kennen. Vaak heeft hij hun diensten in de synagoge bijgewoond. Hij verzekerde mij, dat zij zich in niets van de overige Joden onderscheiden, behalve in verwerping van een tweede leven, en dat zij evenals de Joden geloven in de wederopstanding, de beloning der goede werken, de eeuwige boetedoening voor de zonden, het paradijs en de dood”³⁴⁾.

Hier wordt een tipje opgelicht van de sluier, die Philippus Ferdinandus’ omzwervingen bedekt: hij blijkt een tijdlang in Constantinopel gewoond te hebben, ongetwijfeld vóór hij tot het Christendom is overgegaan, dus omstreeks 1580/85. Met zijn talenknobbel zal hij zich in die stad vermoedelijk ook wel het Turks hebben eigen gemaakt. Maar daarnaast heeft hij zich bekwaamd in het Arabisch, immers al zullen de Curatoren van de Leidse universiteit niet het verschil hebben gekend tussen Turks en Arabisch, Scaliger was daarvan zeker niet onkundig.

Omtrent het verblijf te Oxford van Philippus — „a Polonian born, originally (as it seems) a Jew, afterwards a R. Catholick, and at length a Protestant” — lezen wij³⁵⁾, dat hij „entered into this University in a poor and obscure condition, initiated in academical learning by the exhibition of certain doctors, of whom dr. Ayray and dr. Rainolds were of the number, who perceiving that his excellency lay in the Hebrew language, put upon him the office of teaching it privately in several colleges and halls. At length being registered among the students of the university³⁶⁾, after he had taken the oath of supremacy, and the usual oath to the university, did translate into Latin *Haec sunt verba dei* etc. Afterwards Ferdinandus went to Cambridge, where the said translation

³⁴⁾ „Vidi Philippum Fredericum (sic), ex Judaeo Christianum, hominem πολυγλωττον, qui Constantinopoli magnum cum Karraim habuerat, eosque intus et in cute probe noverat, Synagogae eorum saepe interfuerat. Jurabat nihil differe a reliquis Judaeis, nisi in projectione δευτερωζων. Resurrectionem, compensationum meritorum, supplicium peccatorum aeternum, paradisum inferos juxta cum Judaeis credere. Hoc differre praeterea quod longe probiores, quam Rabbanim essent fidelissimos in negotiationibus esse”, Jos. SCALIGER, *Elenchus Trihaeresii Nicolai Serarii*, gedrukt achter JOH. DRUSIUS, *De tribus sectis Judaeorum libri quatuor* (Franeker 1605; 2de druk, uitgegeven door SIXTINUS AMAMA, Arnhem 1619, blz. 235/236; 3de druk uitgegeven door JAC. TRIGLANDIUS, Delphis 1709), aangehaald door J. C. WOLFIUS, *Bibliotheca Hebraea* (1715), blz. 979.

³⁵⁾ Bij A. A. WOOD, *Athenae Oxoniensis*, I (London 1691), blz. 253, vgl. 2de druk, uitgegeven door P. BLISS, I (1813), blz. 667.

³⁶⁾ Hier wordt verwezen naar: Lib[er] matric[ulationis] P, blz. 707, waar men dd. 21 juni 1595 leest: „Philippus Ferdinandus, polonus, Neophyta, professor linguae Hebraicae privatim in quibusdam collegiis et aulis quadraginta natus annos, descriptus in catalogo studentium et privilegiatorum, praestitit juramentum ad reginam et universitatem Oxoniensem prout in libro matriculationis apparet evidentius” (vriendelijke mededeling van de Deputy Keeper of the Archives of Oxford). Philippus wordt dus in 1595 genoemd *professor*, veertig jaar oud.

aan de in Londen gebleven vrouw van Philippus, die deze toelage dringend nodig had, en dat zij de kwitantie met een kruis heeft ondertekend.

Dat inderdaad Philippus' vrouw wel eens geld heeft gekregen van het Domus conversorum, blijkt uit een kwitantie in het archief van deze instelling, vermoedelijk daterend uit het jaar 1603, voor genoten toelage tussen Kerstmis en de Kerstmis van het daarop volgend jaar, op naam van *Elisabeth Furdinando* en door deze getekend met een Ψ (fig. 26). ADLER spreekt het vermoeden uit,

Fig. 26. Kwitantie getekend door Philippus Ferdinandus' vrouw, uit 1603, uit het Archief van het Domus Conversorum te Londen.

Foto: Universiteitsbibliotheek Amsterdam

dat Elisabeth in Engeland is gedoopt en naar de „virgin queen” is genoemd en dat haar oorspronkelijke naam Sara is geweest.

Nu wij zoveel mogelijk bijzonderheden hebben bijeengebracht omtrent het leven van Philippus Ferdinandus zowel in Engeland als in Holland, willen wij ten slotte als klap op de vuurpijl citeren een biografie van onze held, die men aantreft bij WINIGER ⁴³⁾:

FERDINANDUS, PHILIPP, Gelehrter und Lehrer der hebräischen Sprache, geboren 1555 in Polen, gestorben im Jahre 1598 in Leyden, widmete sich in seiner Heimat talmudischen und grammatischen Studien und ging hierauf als Lehrer der hebräischen Sprache nach Frankreich, wo er zur christlichen Kirche übertrat. Nach einiger Zeit zog er nach England, studierte an der Universität Oxford und lehrte hierauf zu Oxford und Cambridge die hebräische Sprache. In letzterer Stadt machte er sich im Jahre 1577 durch einen gelehrten Streit über schlecht übersetzte Ausdrücke in der Bibel rühmlichst bekannt.

⁴³⁾ S. WINIGER, *Grosse jüdische National-Biographie*, II (Cernauti 1927) blz. 240.

Sodann reiste er nach Holland, übertrat wieder zum Judentum und wurde Lehrer der hebräischen Sprache zu Utrecht. Er war Jos. Scaligers Präceptor in Talmudicis und gab Abraham Katanis Buch *Kol Jehuda* mit Anmerkungen Lateinisch heraus (Cambridge 1597). Er schrieb auch eine Grammatik und ein Lexikon und übersetzte mehreres aus dem Hebräischen ins Lateinisch.

Wat moeten wij nu van een dergelijke biografie denken? Reeds direct kunnen wij er de volgende onjuistheden in constateren: dat Philippus in 1598 stierf, dat hij zich toeleegde op de studie van de Hebreeuwse grammatica, dat hij na zijn komst in ons land wederom tot het Jodendom overging en dat hij docent in het Hebreeuws te Utrecht werd. Dit doet ons huiverig staan tegenover andere door WINIGER medegedeelde feiten, die niet van elders bevestigd worden, o.a. dat Philippus zich in Frankrijk katholiek heeft laten dopen (men zou eerder met het oog op de door hem bij zijn doop aangenomen naam denken aan Spanje) en dat hij een grammatica, een lexicon en verschillende Latijnse vertalingen heeft geschreven ⁴⁴⁾. Mogelijk is, dat hij 1597 (niet: 1577) te Cambridge in een strijd werd gewikkeld over de onjuiste vertaling van vreemde woorden, die in de Bijbel voorkomen ⁴⁵⁾. Maar het ergste is, dat de enige door WINIGER opgegeven bron niet is thuis te brengen: hij citeert de *Dictionary of national biography*, VI, blz. 1197, doch hiermede kan niet het bekende Engelse naslagwerk zijn bedoeld, in welks in 1889 verschenen 18de deel de biografie van Philippus is verschenen, die is geraadpleegd voor het artikel in *The Jewish Encyclopedia*.

VII

Een tragische figuur rijst uit deze warwinkel van betrouwbare en onbetrouwbare gegevens voor ons op, het prototype van de „wandelande Jood”, een zwerver door Europa en de landen van de Middellandse Zee, een man van grote geleerdheid en grote talenkennis, die op het moment waarop hij, te Leiden, wetenschappelijke erkenning vindt, plotseling sterft. Wie weet welke loopbaan er anders voor hem nog was weggelegd! Een merkwaardige coincidentie is, dat drie jaar na zijn dood, uitgerekend in Leiden, de eerste ons bekende druk is verschenen van het verhaal van Ahasverus: *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus. Gedruckt zu Leiden bey Christoff Creutzer anno 1602*.

Het is jammer dat wij van Philippus' onderwijs te Leiden in het Hebreeuws en Arabisch niet meer weten, maar het spreekt boekdelen dat een eminent orientalist als Scaliger bewondering had voor zijn kennis. En dat hij invloed

⁴⁴⁾ In C. G. JÖCHER's *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, II (Leipzig, 1750), kol. 565 leest men: „gab R. Abraham ben Katanis Buch mit Anmerkungen lateinisch heraus, übersetzte auch sonst einige Sachen aus dem Hebräischen ins Lateinische”.

⁴⁵⁾ Vgl. JÖCHER, l.c.: „hielt sich in Engelland 1577 auf”.

heeft uitgeoefend op het onderwijs in het Hebreeuws aan onze universiteiten, zoals ZWARTS heeft gesuggereerd, is thans wel duidelijk: vele afgestudeerden, w.o. aanstaande professoren, telde men van februari tot december 1599 onder degenen, die hij les gaf in de semitische talen.

Eerst 260 jaren na de dood van Philippus Ferdinandus werd wederom een Jood tot hoogleraar te Leiden benoemd: JOËL EMANUEL GOUDSMIT, een Leidenaar, die in 1859 op 46-jarige leeftijd hoogleraar in het Romeins recht werd, als opvolger van VAN ASSEN. De Sleutelstad is hierin de andere Nederlandse Universiteitssteden voorgegaan.

Amsterdam

H. F. WIJNMAN

CORRIGENDUM

In the final edition of the map accompanying the article of Mrs HANDAN ALKIM, *Explorations and Excavations in Turkey*, 1963, published in JEOL 18, p. 345-382 (map on p. 361) unfortunately some numbers referring to archaeological sites were omitted, for which we offer our sincere apologies to the author. The following details of the map mentioned above show the location of the sites 39, 40, 41, 43, 44 and 56h, referred to in the text of the article.

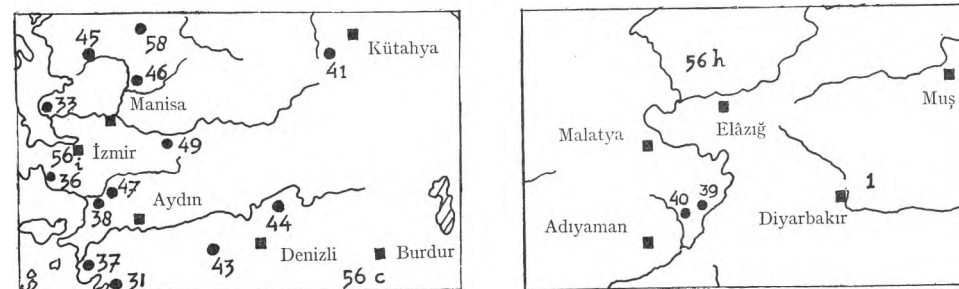


Fig. 27. Corrected details of the map printed on page 361

39. Nimrud Dag
40. Eski Kâhta

41. Çavdar Hisar
43. Aphrodisias

44. Hierapolis
56h. Umgebung Elâziğ

AFKORTINGEN — ABBREVIATIONS

AA	Archäologische Anzeiger	JNES	Journal of Near Eastern Studies
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research	JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
AASyr	Annales Archéologiques de la Syrie	JSS	Journal of Semitic Studies
AcOr	Acta Orientalia, Societates Orientales Danica, Norregica, Svecica	MÄS	Münchner Ägyptologische Studien
ÄgFo	Ägyptologische Forschungen	MDAI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts
AJA	American Journal of Archaeology	MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft
AfO	Archiv für Orientforschung	MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
AnSt	Anatolian Studies	OLZ	Orientalische Literaturzeitung
ArOr	Archiv Orientální	OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte	OrAnt	Oriens Antiquus
BA	Biblical Archaeologist	OrNS	Orientalia, Nova Series
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research	PEQ	Palestine Exploration Quarterly
BIES	Bulletin of the Israel Exploration Society (Yediôt)	RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
BiOr	Bibliotheca Orientalis	RB	Revue Biblique
CdEg	Chronique d'Égypte	RdEg	Revue d'Égyptologie
CRAI	Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres	RHR	Revue de l'Histoire des Religions
CRRAI	Compte Rendu de la ... Rencontre Assyriologique Internationale	RHA	Revue Hittite et Asiatique
HUCA	Hebrew Union College Annual	RIA	Reallexikon der Assyriologie
IEJ	Israel Exploration Journal	RQ	Revue de Qumran
IrAnt	Iranica Antiqua	RSO	Rivista degli Studi Orientali
JA	Journal Asiatique	VDI	Vestnik Drevnej Istorii
JAOS	Journal of the American Oriental Society	VT	Vetus Testamentum
JARCE	Journal of the American Research Centre in Egypt	WO	Die Welt des Orients
JBL	Journal of Biblical Literature	WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
JCS	Journal of Cuneiform Studies	ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts	ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
JEA	Journal of Egyptian Archaeology	ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
JEOL	Jaarbericht Ex Oriente Lux	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient	ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins

CONTRIBUTORS are requested to use the above mentioned abbreviations. Manuscripts should be typewritten (notes on separate sheets), prepared according to the following rules: *double underlining* (=small cap roman): names of authors; *single underlining* (=italics): transcriptions of texts and words, titles of books and articles [(abbreviated) names of periodicals, series etc. *not* in italics]; *espaced*: transcriptions in Sumerian. E.g.: F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Babel und Bibel (I)*, JEOL 16 (1964), p. 103-118. Contributors receive 40 free offprints. Manuscripts should be addressed to: Editor "Jaarbericht Ex Oriente Lux", Noordeindsplein 4a, Leiden, The Netherlands.

